محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه

تأليف الدكتـورة

صفاء عبد السلام على جعفر

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير ـ الازاريطة ـ ت ٤٨٣٠١٦٣

٣٨٧ ش قنال السويس ـ ت ٥٩٧٣١٤٦

محاولة جديدة لقراءة

فريدريش نيتشه

محاولة جديدة لقراءة

فريدريش نيتشه

تأليف

الدكتورة صفاء عبد السلام علي جعفر

١٩٩٩

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة . ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي . ت ٥٩٧٣١٤٦

المقدمة

لم تتعرض فلسفة فى تاريخ الفكر الفلسفى لسوء الفهم الذى تعرضت له فلسفة نيتشه، فاتهم بالالحاد والترويج لأيديولوجية النازية، ومهاجمة الديمقراطية والاشتراكية إلى غير ذلك من الاتهامات..، كما نالت فلسفته قدراً غير ضئيل من التشويه والتحريف على يد دعاة النازية والفاشية أو على يد من لم يتمكنوا من قراءتها قراءة صحيحة، ويمكن القول بأن الفلسفة الحديثة «لم تهضم بعد كل ما قدمه لها نيتشه» ليصبح تفسير المحتوى الميتافيزيقى لفكر فيلسوف إرادة القوة مهمة من مهام الفلسفة المعاصرة .

مرض نيتشه بزمانه وحضارته، وحاول أن يعريهما من أقنعتهما الزائفة، واستطاع بالفعل أن يعرى حضارته، ويكشف عن العفن والفساد والانحلال والعدمية التى فغرت هاويتها المخيفة لتتردى فيها، وما أحوجنا إلى أن نقوم بمثل هذه المحاولة فى «عصرنا العدمى» الذى سيطرت عليه مفاهيم المادة والآلة والتقنية وغربت عنه شمس القيم الحقيقية .

ويمثل نيتشه صدعاً فى تاريخ «البشرية» على حد تعبير فيلسوف الحياة «لودفيج كلاجيس» فهو آخر العدميين، ورسالته تكشف عن تصدع عصره البرجوازى وتعرية وعيه الكاذب بأسره، وإلى تغيير ألواح قيمه التى فقدت قيمتها بعد أن تداعى عامود النظام الميتافيزيقى الذى كان يستند عليه .

إنه «فيلسوف الكارثة» عبر رمزياً عن الزلزلة القادمة التى ستتبعها «اشراقة الفجر الجديد» وتنبأ بأن الأزمة سوف تستأصل العناصر المتهالكة المتداعية، وتضطر العناصر الصحيحة إلى أن تعيد تقويم نظام القيم، وتبعث آراؤه قرنا أو مئة عام من رماد العدمية التى لحقت بأوربا، وتصبح العدمية مجرد «فترة استراحة» بين موت المثل القديمة وميلاد المثل الجديدة، تلك هى «فلسفة المطرقة» عند نيتشه تنوى أن تحطم كل ما أصابه العطب والفساد في النفس الانسانية وعصر العدمية، كما تريد أن تعلو بالحياة وإرادة القوة عن طريق «انقلاب القيم»، فعلى القيم الجديدة أن تتكيف مع المثل التى لا تدين جذور الحياة أو فروعها، وعليها أن تحقق للإنسان السعادة فى «هذا العالم» الذى يتكرر بلا نهاية، ويعرف نيتشه أنه فى استخدامه الماهر لمطرقته إنما يخاطر بتحطيم الإنسانية جمعاء، وأنه يستعيد قراراً مخيفاً يقضى بالتحطيم بدلاً من التوسط، فخير لنا أن نهلك من أن نصبح فى «منتصف الطريق»، أنه صاحب الدعوة إلى

العودة إلى الذات الحقة، وإلى ضرورة العلو إلى وجودنا الذاتى، والارتفاع فوق أمواج الأنا اليومية، ولقد نبهنا إلى أولئك الذين يمكنهم أن يأخذوا بأيدينا على هذا الطريق الحتمى، أنهم «الفيلسوف» الذى يجسد تعميق الوعى، «والفنان» الذى يشكل الوجود الجديد و «القديس» الذى ينجز التحول، وكلهم كامن فينا بالقوة، وأقرب إلينا مما نتصور .

وهو أيضاً صاحب الدعوة إلى «الإنسان الأعلى» أو «الإنسان المبدع» وإلى الإبداع كشرط لوجوده، إلى إبداع الذات الفردية والجمعية، وإبداع القيم الجديدة بعد أن فقدت كل القيم قيمتها، وإبداع الحياة بفضل إرادة القوة وإرادة المزيد من الحياة، إبداعها فى كل لحظة تتحول على يديه من لحظة عابرة إلى خلود، وما أحوجنا إلى أن تنتشلنا دعوته من مستنقع التفاهة والسأم والتكرار **وتلاشي العلو** الذى يغمر عصرنا وحضارتنا والإنسان فينا .

لقد شارك نيتشه فى تحويل الفكر الحديث من ميتافيزيقا العقل بعد موت هيجل إلى ميتافيزيقا الجسد والإرادة والدوافع، فأثر على تيارات عديدة من فلسفة الحياة إلى فلسفة الوجود إلى علم النفس الوجودى إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية إلى مدارس التحليل النفسى المختلفة؛ فهو «سيكولوجى» أراد أن يجعل من علم النفس طريقاً إلى المشكلات الأساسية الكبرى بحيث يصبح «سيد العالم»، وهو «فسيولوجى» أراد أن يعرف «الفيزيس» فى الطبيعة وفى حياة الإنسان، وجسده، كما أنه «فيلولوجى» ضاق بمناهج فقهاء اللغات القديمة فى عصره، وتصور تفسيراتهم اللغوية المرهقة، وهو فى النهاية «مفكر ميتافيزيقى» وفيلسوف حضارة عدمية غاربة، وأخرى مقبلة فى مستقبل يبشر به ويدعو إلى خلقه وإبداعه، ونحن ندعو معه إلى ذلك «الفجر الجديد» و «النهار الجديد» الذى قد يزيح عن صدورنا ونفوسنا ظلال العصر وظلمه. ولقد تطورت آراؤه بعد وفاته على يد «فرويد» و «آدلر» و «يونج» و «كلاجس» و «شبنجلر» و «شيلر» و«هايدجر» و «ياسبرز» و «سارتر» و «توماس مان»، و «هرمان هسه»، وأيضاً على يد «ستيفان جئورج»، و «ريلكه»، و «برنارد شو»، و «شيلر»، و «أندريه مالرو»، وكثيراً ما عبر «فرويد» عن اعجابه بتعمق نيتشه فى معرفة الذات الإنسانية ، وببصيرته النافذة فى علم النفس، كما اعترف «شبنجلر» فى مقدمة كتابه: «أفول الغرب» بأنه يدين بما فيه لجيته ونيتشه، أما «هايدجر» فرأى أن نيتشه هو «آخر الميتافيزيقيين العظام»، ونقطة النهاية فى تطور الميتافيزيقا، بدءاً بأفلاطون، وأما «توماس مان» فقد رسم صورة بطل روايته «دكتور فارستوس» بطريقة تحمل ملامح من نيتشه، كما نظم

«ستيفان جثورج» قصيدتين عن نيتشه، وكتب البيركامى عنه مقالاً ومقطوعتين شعريتين .

أما بعد.. فالبحث محاولة متواضعة تهدف إلى تحديد معنى «الترانسندنس» أو العلو عند فريدريش نيتشه، كما تهدف بصفة أساسية إلى قراءة الفيلسوف قراءة صحيحة تستبعد كل المفاهيم الخاطئة التى ألصقت بفكره.. فإذا كانت الميتافيزيقا - وهى من مباحث الفلسفة الأساسية - علوا أو ترانسندنس فهل اشتملت فلسفة نيتشه على فكرة العلو؟ أو بعبارة أخرى هل كان نيتشه أسيراً للميتافيزيقا فى الوقت الذى أعلن فيه رفضه الصريح لها ؟

أما التساؤلات التالية فهى التى تحدد طبيعة المشكلة العلمية موضوع البحث :

س١ : إذا كانت المذاهب المعروفة فى تاريخ الفلسفة لا تنطبق تمام الانطباق على فلسفة نيتشه، فهل يمكننا العثور على تعريف «جامع مانع» لمذهب يستوعب فلسفته بأسرها؟

س٢ : إذا لم يكن الإنسان الأعلى هو الإنسان الداروني، ولا الوحش الأشقر الذى روجت له النازية والفاشية، وإذا لم تكن إرادة القوة هى إرادة المزيد من الحروب والدمار، وإذا لم يكن موت الاله اتهاما صريحا لنيتشه بالالحاد - فما هى - إذن - القراءة الصحيحة لأفكار الإنسان الأعلى أو الديونيزيوسى وإرادة القوة وموت الاله؟

س٣ : هل يعد مصطلح العلو مصطلحاً حاضراً أم غائباً فى فلسفة نيتشه ؟

س٤ : وإذا كان مصطلح العلو حاضراً فى فلسفة نيتشه، فهل هو حضور تقليدى يتفق مع المفاهيم التقليدية للعلو فى تاريخ الفلسفة الغربية ؟

س٥ : ما هى السمات النوعية لفلسفة العلو عند نيتشه ؟

س٦ : ما هى السمة العامة التى تفردت بها فلسفة العلو عند نيتشه ؟

ونحاول فى سياق البحث الاجابة على هذه التساؤلات، أما عن المنهج الذى أتبعنا خطواته فى هذا البحث **فهوالمنهج«التحليلى التركيبى التاريخى»** ، حيث قمنا بتحليل الحكم المأثورة والجمل المنفصلة التى تميز بها أسلوب نيتشه - حينما تسنى لنا ذلك - بهدف اعادة تركيبها وتنسيقها فى صورة تسمح بقراءة معانى العلو من خلالها ثم استخدمنا المنهج التاريخى عند تتبع نمو الفكرة تدريجياً بدءاً بالمؤلفات المبكرة فالمتأخرة، فقمنا بتتبع صورة ديونيزيوس فى مؤلفاته المبكرة والمتأخرة، وكذا تتبعنا أفكار الإنسان الأعلى وإرادة القوة وموت الاله والعود الأبدى تتبعاً زمانياً .

وفيما يلى عرض سريع لأبواب وفصول البحث :

يبدأ البحث بنبذة عن الفيلسوف، وفيها نستعرض وقائع حياته وأهم أحداث عصره، والمؤثرات التى أثرت على فلسفته، وننتهى من هذه النبذة إلى تحديد موقفه الفلسفى من خلال عرض سريع لمؤلفاته وأسلوبه ومذهبه الفلسفى .

أما الباب الأول فهو يقع تحت عنوان: «مصطلح العلو أو الترانسندنس - مناقشة لغوية وفلسفية» وهو يتكون من فصلين، يحدد الأول منهما الملامح العامة لمشكلة العلو، وذلك من خلال تعريف الأصل اللغوى والفلسفى للمصطلح، ومن خلال تحديد المفاهيم التقليدية للعلو فى الفلسفة الغربية .

ويتناول الفصل الثانى بعض نماذج للعلو فى تاريخ الفلسفة الغربية، ولا تخلو الفلسفة الإسلامية من معانى العلو أو الترانسندنس، بل يمكن قراءة مباحثها فى ضوء العلو إلا أن المقام يضيق بنا عن أن نوليها حقها من الفحص والتأمل تاركين هذه المهمة للمتخصصين فى هذا الفرع .

اقتصر البحث على قراءة معانى العلو لدى ست نماذج فى تاريخ الفلسفة الغربية، وهذه النماذج تمثلت فى فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وكانط، وياسبرز، وهايدجر .

أما الباب الثانى فعنوانه «مفهوم العلو الإستطيقى عند فريدريش نيتشه»، وينقسم إلى فصلين: الفصل الثالث وعنوانه: «تأثير شوبنهاور وڤاجنر على المرحلة الرومانتيكية عند نيتشه»، وفيه نتناول تفصيلا تأثير شوبنهاور وڤاجنر على فلسفته سواء من الناحية الإيجابية أو السلبية، كما نحدد أسباب القطيعة مع ڤاجنر فى ثلاثة أسباب: نفسية وصحية وأيدويولوچية وهى أسباب أثرت أبلغ الأثر على فلسفة نيتشه .

أما الفصل الرابع وعنوانه «مفهوم العلو الإستطيقى عند نيتشه»، فهو محاولة لقراءة معانى العلو الأستطيقى فى ضوء مؤلفه المبكر «ميلاد المأساة من روح الموسيقى» .

ولقد آثرنا الإبقاء على مصطلح الإستطيقا Aesthetics بدلاً من ترجمته إلى علم الجمال، وذلك لدلالة هذا المصطلح فى أصله اليونانى aisteticos على الإدراك الحسى ثم أطلقت على الإدراك الخاص بشعور الجمال كما نراه فى الطبيعة وآيات الفنون، ويتفق هذا المعنى مع ما يقصده نيتشه من كلمة «استطيقا»، وذلك لصلته الوثيقة بالرمز «الديونيزيوسى» الذى لعب دوراً هاماً فى فلسفة الفن عند نيتشه وفى ميتافيزيقاه. ونعالج فى هذا الفصل موضوع الثنائية الأبولونية والديونيزيوسية، وصلتها

الوثيقة بتطور الفن ثم تناولنا بالشرح ظاهرتى الحلم والنشوة لتحديد موضع العلو الاستطيقى فيهما.

وتناولنا أيضاً علاقة نشأة المأساة وموت المأساة بحضور العلو الاستطيقى وغيابه فى هذا المؤلف. وألقينا الضوء على مفهوم الموسيقى الديونيزيوسية ودورها فى إعادة ميلاد المأساة والحضارة الألمانية من وجهة نظر نيتشه، ونختتم هذا الفصل بتحديد مفهوم نيتشه للأسطورة المأسوية ثم بعرض صورتى «ديونيزيوس» فى مؤلفات نيتشه المبكرة والمتأخرة، وتحديد دلالة هاتين الصورتين .

أما الباب الثالث فعنوانه «العلو فى فكرتى الإنسان الأعلى وإرادة القوة» وهو من الموضوعات المحورية فى البحث، وينقسم إلى فصلين: الفصل الخامس ويعالج «موضوع العلو فى فكرة الإنسان الأعلى» ، ونحاول فيه أن نقدم قراءة صحيحة لفكرة الإنسان الأعلى، وذلك باستبعاد المفاهيم الخاطئة عن فكرة الإنسان الأعلى بواسطة عملية النفى ولما كان الإنسان الأعلى فكرة لم تتحقق بعد، فلقد آثرنا أن نستعرض بعض النماذج التقريبية لهذه الفكرة، وتمثلت هذه النماذج فى المزدرين العظام، والأرواح الحرة، والعظيم والنبيل وبعض نماذج من التاريخ من أمثال جيته ونابليون وقيصر بورجيا، وقمنا بوصف «ظهور الإنسان الأعلى» وكيف أنه من الممكن أن يتم عن طريق الاستيلاد، ويرتبط هذا الظهور بمفاهيم الحب والزواج والصداقة عند نيتشه، كما يتعلق بفكرة موت الاله وبتحولات العقل الثلاثة، ويتجلى هذا الظهور فى صورة المبدع أو المتفرد، وأيضاً فى صورة الإنسان الديونيزيوسى .

وتناولنا أيضاً معنى العلو الميتافيزيقى فى فكرة الإنسان الأعلى بالشرح والتوضيح ثم أشرنا إلى تفسير كل من ياسبرز وهايدجر لهذه الفكرة، وأخيراً أوضحنا كيف أصبحت هذه الفكرة «موضة» ، فكان لها أكبر الأثر فى مجالات الأدب والفلسفة والفن، وأخيراً انتهينا إلى تحديد معانى العلو فى فكرة الإنسان الأعلى .

ويقع الفصل السادس تحت عنوان «العلو فى فكرة إرادة القوة» ، ولقد حاولنا فيه أن نقرأ فكرة إرادة القوة قراءة صحيحة تستبعد المعانى التي أساءت إلى فهم فكر الفيلسوف إلى يومنا هذا، كما حددنا معنى إرادة القوة من خلال عملية النفى، فاستعرضنا بهذا الصدد نقد نيتشه لكل من شوبنهاور وداروين وسبنسر، وتناولنا بالشرح إرادة القوة فى مجالات المعرفة والطبيعة، والمجتمع، والفن وعلم النفس والميتافيزيقا، وانتهينا من ذلك إلى تحديد معانى العلو فى فكرة إرادة القوة .

أما الباب الرابع والأخير فعنوانه «العلو فى فكرتى موت الإله والعود الأبدى للشبيه»، ويتكون من فصلين: الفصل السابع وعنوانه «العلو فى فكرة موت الآله»، وفيه نبين حقيقة موقف نيتشه من المسيحية فى ضوء مؤلفه «خصم المسيح»، كما نلقى الضوء على نقد نيتشه للإيمان المسيحى، وعلى تفسير ياسبرز لموقف نيتشه من المسيحية، كما نتناول بالشرح معانى العلو فى فكرة موت الاله، وهى معان تدور حول فكرة حضور العلو أو غيابه، وينتهى هذا الفصل بعرض لقراءة ياسبرز لفكرة موت الاله عند نيتشه .

أما الفصل الثامن والأخير فعنوانه «العلو فى فكرة العود الأبدى للشبيه، وفيه نبحث عن أصل فكرة العلو الأبدى فى الفلسفة الهندية واليونانية، ثم نتناولها بالشرح والتفصيل عند نيتشه، فنحدد مضمونها ونلقى الضوء على محاولة اثباتها بصورة علمية، وعلى مواءمتها للحرية والضرورة على حد سواء، كما نقوم بتتبع نموها التدريجى فى مؤلفات نيتشه المختلفة، ونقدم تحليلاً للمضمون الميتافيزيقى لعبارة «العود الأبدى للشبيه» فى كل لحظة «من خلال شرح معانى الأبدية والشبيه واللحظة»، ونختتم هذا الفصل بتوضيح علاقة فكرة العود بأفكار نيتشه الأخرى: موت الاله - الإنسان الأعلى أو الإنسان الديونيزيوسى - إرادة القوة، وننتهى من ذلك إلى تحديد معنى العلو فى فكرة العود الأبدى .

ثم نعرض فى الخاتمة أهم نتائج البحث التى أمكننا التوصل إليها .

وأما عن الصعوبات التى واجهت هذا البحث فلقد تمثلت فى «مشكلة نصوص الفيلسوف»، وهى النصوص المجنحة المتوهجة بنار الغضب أو النشوة تحير كل من يحاول الاقتراب منها، فكان الوقوف منها موقفاً موضوعياً يقتضيه التحليل العلمى، وكانت وقاية أنفسنا من خطر الانجذاب لسحرها والانجراف مع حماستها وجموحها من أصعب الأمور. هذا من جانب، ومن جانب آخر، تشعبت الآراء حول الفيلسوف وتشابكت وتعددت عنه المراجع وتصارعت حوله الأفكار والأقلام فكانت قراءته ضرباً من المخاطرة ومن السباحة ضد التيار .

نسأل الله تعالى أن يهدينا سواء السبيل، وأن يسدد خطانا ..

«والله ولى التوفيق»

«مدخل»

"نبذة عن الفيلسوف فريدريش نيتشه"



أولاً - تمهيد عن وقائع حياته

ذهب فريق من الباحثين إلى أنه يمكن تفسير فلسفة نيتشه على أنها رد فعل لطفولته واعتراض على بعض ملابساتها وظروفها،فإلى أى حد أثرت طفولة الفيلسوف وعصره على آرائه(١) ؟ سنحاول الأجابة على هذا التساؤلات خلال السطور التالية ..

ولد نيتشه فى الخامس عشر من شهر أكتوبر عام ١٨٤٤م فى رويكن(٢) «بمقاطعة زاكسن»، وهو ابن لأحد القساوسة البروتستانت(٣)، وكانت أجراس الكنائس تدق دقاتها العميقة فى يوم مولده احتفالا بعيد ميلاد ملك بروسيا «فريدريش فلهلم الرابع» الذى سمى المولود الجديد باسمه تيمنا بذلك الأسم(٤)، وفيما بعد أسقط نيتشه اسم فيلهلم(٥) .

عرف نيتشه باسم «فريتس» Fritz، وكان له شقيقان، أحدهما «اليزابث» وقد لعبت دوراً حاسماً فى حياته، وولدت فى سنة ١٨٤٦، والآخر هو جوزيف ولد فى سنة ١٨٤٨، ولكن وافته المنية بعد عامين من وفاة الوالد(٦)، ففى نهاية أغسطس عام ١٨٤٨ توفى والد نيتشه أثر إصابته بشلل فى المخ(٧) بعد سقوطه من أعلى سلم حجرى(٨)، وأصابته إصابة بالغة فى رأسه، وعلى ذلك فلم يكن مرض الوالد وراثياً، ولا توجد أسباب وراثية خلقية لمرض نيتشه(٩) الأخير، ولقد توفى الوالد ولما يتم نيتشه عامه الخامس مما جعله يرسم له صورة أسطورية اتضحت فيما بعد فى كتابه «هوذا الإنسان» .

---

(1) Kaufmann, Walter : " Nietzsche Philosopher, Psycholo-gist, Antichrist", Princeton University Press, 4th ed., U.S.A., 1959, P.30.

(٢) رويكن Roecken بلدة صغيرة بالقرب من ليبتسج .

(3) Sauer Ernst Friedrich : "Deutsche Philosophen Von Eckhart bis Heidegger Einfuhrung, Kritik und Vor-schläge", Göttingen, Germany, 1968, P.10.

(٤) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ط.٥، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥، ص٤٩ .

(5) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher..", P.30 .

(6) Frenzel, Ivo: "Nietzsche in Selbstzeugn-issen und Bilddoku-menten", Rowohlt Taschenbuch,Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1966, P.10 .

(7) Gehirnerweichung.

(8) Stern, J. P.: "Nietzsche", William Collins Sons & Co . Ltd., Glasgow, Great Britain, 1978, P. 27 .

(9) Sander L. Gilman, Ingeborg Reichenbach: Begegnungen mit Nietzsche", Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn; Hannover, 1981, P. 671 .

اهتم نيتشه منذ الصغر بالبحث عن أصوله وأجداده حريصاً على أن يلحق نسبه بنبلاء بولنديين، ولم تسعفه وثيقة واحدة لتأييد ما يحرص عليه، إلا أنه أخذ نفسه منذ البدء بما تفرضه النبالة على أصحابها من تبعات أخلاقية، ولقد اتسمت نبالة آل نيتشه أونيتسكي في صيغتها البولندية بصفة الصراحة وبغض الكذب، وكانت صفة الصراحة وحب الحقيقة من أميز صفاته في حياته وفي فكره، وظل طوال حياته مملؤا بحبه للحقيقة حباً عنيفاً يكاد يصل إلى حد الإيلام والتعذيب[1] .

وأسرة نيتسكي هذه هم قوم شديدو المراس من الأشراف والمحاربين والسادة «الأعلين» قدموا ألمانيا من بلاد جون سبيسكي، وهو اسم أسرة من أنصاف الهة الأولمب، لكن نيتشه نفسه كان فرعاً واهناً من هذه الشجرة العاتية؛ إذ ورث عن أبيه جسماً واهناً، واضطراباً عصبياً، وعينين ضعيفتين، وصداعاً ودوارا..[2] . كما ورث عنه ميولاً أنكرها بعد أن تأثر بها، وناضل كل النضال من أجل الخلاص منها، وميولاً لازمته طوال حياته واستمر عليها، اما عن الميول التي ورثها ثم أنكرها فهي نزعة أبيه الدينية العميقة وهو القسيس التقي الورع، ولم يكن ابوه هو أول قسيس في آل نيتشه بل هناك الكثير من أجداده من ناحية الأب والأم قساوسة ورجال دين، ولقد تأثر نيتشه بهذه النزعة الدينية تأثيراً عميقاً حتى كان يسمى في المدرسة «بالقسيس الصغير» وكان يطمع في صغره إلى أن يصير قسيسا في المستقبل، كما أنه ظل متأثراً بهذه النزعة طوال حياته حتى بعد هجومه العنيف على المسيحية .

ومن هذه الميول أيضاً «روح الشفقة» التي حاول أن يقضي عليها لما وجد فيها من خطر كبير، يقول بهذا الصدد: « .. هذه الشفقة نتيجة سيئة من نتائج طبيعة والدي الشاذة، وهو الذي كان كل من عرفوه يضعونه في صفوف «الملائكة» قبل أن يضعوه في صفوف بني الإنسان، كما ورث عن أبيه حبه للموسيقي وهو الحب الذي لازمه حتى في السنوات التي كانا مصابا فيها بالجنون[3] .

وأهم ما ورثه عن أبيه هو أسلوبه العام في التفكير، يقول نيتشه: « .. ويستطيع الإنسان أن يعرف أبناء القساوسة البروتستانتيين والمعلمين من لهجة التوكيد الساذجة التي يتحدثون بها، وهم العلماء، عن نظريتهم كأنها ثابتة مقدماً، ما داموا قد عرضوها في حماسة وحرارة صادرة من أعماق قلوبهم. فهم قد تعودوا بطبيعتهم أن

---

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ٢٧ – ٢٨ .

(٢) هنرى توماس ، «دانالي توماس» : تراجم حية لأعلام الفلسفة الغربية، ترجمة محمد بدران وعثمان نويه، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥، ص : ٣٢٨

(٣) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ٣١ – ٣٣ .

يعتقد الناس فيما يقولونه.. لأن هذا كان جزءاً من صناعة آبائهم!»، فهو حينما يتحدث عن أبناء القساوسة البروتستانتيين فإنما يتحدث عن نفسه وطريقته في التفكير

هذا ما ورثه نيتشه عن الأب أو عن العنصر السلافي البولندي، أما عن العنصر الجرماني في تكوينه، فلقد جاءه عن طريق الأم «فرنسيسكا ايلر»، ومن والدة أبيه الألمانية الأصل، وإذا كان نيتشه قد ورث عن أبيه مثاليته، فلقد ورث عن أجداده لأمه إحساساً بالواقع، وروحاً من الشك بإزاء الحوادث الإنسانية، وتفسر هاتان النزعتان المتعارضتان روح التناقض التي لازمته في حياته، وجعلت فكره متوتراً كل التوتر، يقول نيتشه في خطاب أرسله إلى أخته:«إن طابع أسرتنا هو الجمع بين الأضداد»[١].

وأما عن دراسته، فلقد تلقى تعليماً ثانوياً ممتازاً في مدرسة «بفورتا» Pforta القريبة من ناومبرج[٢]، وكانت مدرسة ملحقة بأحد الأديرة[٣]، وفي أكتوبر عام ١٨٦٤ بدأ في دراسة اللاهوت في بون، كما بدأ في نفس الآونة في دراسة الفيلولوچيا الكلاسيكية على كل من ريتشل ويان، وتضمنت المحاضرات اللاهوتية نقداً عنيفاً للعهد الجديد مما بذر في نفسه أول بذور الشك فيما يتعلق بالمعتقد المسيحي، وفي العام التالي صمم على الإنصراف عن دراسة اللاهوت، مفضلاً عليه دراسة الفيلولوچيا الكلاسيكية[٤].

أحسن نيتشه في تلك الآونة بأزمة عنيفة، وأدرك أن له رسالة كبرى في الحياة لا بد أن يعد عدته لها، فكان يشعر شعوراً قوياً بأن حياته في حاجة إلى إنقلاب، وبأن القدر قد اختار له مصيراً لا مفر منه، وتمثلت المظاهر الخارجية لهذه الأزمة الروحية في خطابه الحاد اللهجة الذي أرسله إلى جمعية «فرنكونيا» معلنا إستقلاله عنها، وكانت مكونة من زملائه الطلاب في جامعة بون[٥].

ومن أصدقائه في تلك الفترة باول دويسن Paul Deussen الذي اشتهر فيما بعد كأحد المترجمين البارزين والشارحين للفلسفة الهندية، وهو يتفق مع نيتشه في إعجابه بفلسفة شوبنهاور[٦].

---

(١) المرجع السابق، ص ص : ٣٣ - ٣٥ .

(2) Ries, Wiebrecht: "Friedrich Nietzsche, Wie die Wahre welt" Endlich Zum Fabel wurde"., Schlütersche Verlagsanstatt Hannover, 1977, p. 9 .

(٣) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه»، ص : ٥١ .

(4) Ries, w.: "F. Nietzsche, wie die wahre welt..", p. 9 .

(٥) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه»، ص : ٥٣

(6) Kaufmann,w.:Nietzsche, Philosopher, Psychologist Antichrist", p. 30.

وفى عام ١٨٦٥ ثارت مناظرة شديدة بين ريتشل ويان حول إحدى المسائل الفيلولوچية، مما اضطر معه رتشل إلى مغادرة جامعة بون إلى جامعة ليبتسج، وكان نيتشه معجباً باستاذه ريتشل كل الإعجاب فتبعه إلى جامعة ليبتسج[١]، وظل فى الجامعة مدة أربع سنوات تخللتها فترة خدمة عسكرية انتهت بحادثة، وأختير فى نفس العام الذى أنهى فيه دراسته الجامعية أستاذاً لفقه اللغة فى جامعة بازل، وذلك بعد توصية من أستاذه ريتشل الذى وصفه لدى المسئولين هناك بأنه «نابغة»[٢] .

وكان عمل نيتشه كأستاذ للفيلولوجيا الكلاسيكية فى جامعة بازل بمثابة مفاجأة له، إذ أنه لم يحصل بعد على درجة الدكتوراه التى تؤهله لهذا المنصب، ولم ينشر سوى بعض أبحاث فيلولوچية[٣]، وسرعان ما شعر بالنفور من وظيفته الجديدة، وصاحب ذلك شعور قوى برسالته على انها رسالة تربوية تهدف إلى تثقيف الأمة الألمانية تثقيفاً علمياً وأخلاقياً[٤] .

وأما عن أصدقائه[٥] فمنهم أوفربك،ولقد ظل نيتشه حريصاً على علاقته به حتى بعد أن ترك بازل ورحل عنها، وكان أوفربك أستاذا لتاريخ الكنيسة، وكان اهتمامه منصباً على العهد الجديد وآباء الكنيسة الأوائل، ويمكن القول بأن الدور الذى لعبه أوفربك فى حياة نيتشه كإنسان يفوق بكثير ذلك الدور الذى لعبه كباحث[٦] .

ثانياً - عصره :

«أجل. أنى لأعلم من أنا، ومن أين نشأت

أنا كاللهيب النهم ،

أحترق، وآكل نفسى

نور: كل ما أمسكه ،

ورماد: كل ما أتركه

أجل. إنى لهيب حقاً» .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٥٤ .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، دار المعارف، ١٩٥٦، ص : ١٧٠ .

(3) Ries, w.: "Nietzsche, wie die wahre welt..", p. 14 .

(4) Stern, J. P.: "Nietzsche", p. 29 .

(٥) فى عام ١٨٦٤ تعرف نيتشه على «بول ريه» وهو كاتب في علم النفس، وفى عام ١٨٧٥ عقد صداقته مع «بيتر جاست أو هاينريش كوزيلتز» وهو موسيقى شاب تكشف خطابات نيتشه إليه عن كبير من مشاعره وأفكاره .

(6) Kaufmann, w · "Nietzsche, Philosopher..", pp. 36-37 .

يقول نيتشه معتقداً أنه بفلسفته قد قسم العالم إلى قسمين، وبه سيبدأ العالم تاريخاً جديداً: «لعلنى حادث حاسم فاصل بين ألف سنة .. إن مكانتى الفلسفية مكانة مستقلة كل الاستقلال على الرغم من شعورى بأنى وريث آلاف من السنين إن أوربا الحاضرة لا تعرف مطلقاً أيه أحداث هائلة يدور حولها وجودى كله، ولا بأية عجلة من المشاكل قد ارتبطت - كما لا تعرف أن كارثة عظمى تتهيأ للحدوث أنا باعثها.. أنا أعرف مصيرى، فإن إسمى سيقترن به يوماً من الأيام ذكرى شيء هائل، ذكرى أزمة لم يكن لها من قبل مثيل على ظهر الأرض، واصطدام عميق كل العمق بين الضمائر والعقول بعضها ببعض»[1] .

لقد أثار نيتشه - كما قال - أكبر ثورة حدثت فى التاريخ، وسجل من بعد موته يوماً لا يقسم فيه التاريخ إلى ق. م، ب. م أى قبل المسيح وبعد المسيح، بل سيتحدث التاريخ عن ق. ن، ب. ن أى القرون المظلمة قبل نيتشه، وقرون النور بعد نيتشه، فهو الذى يقول: «الذين لا يطيقون فلسفتى فهم فى الهالكين، ومن يرونها أعظم النعم، فإن بيدهم مصير العالم»[2] .

يرى ياسبرز أن تفكير نيتشه يرتبط بعصره تماماً، بل ويرتبط بلحظة بعينها فى ذلك العصر، ولا يمكن فهم تلك اللحظة الحرجة إلا من خلال فكره[3]، كما يرى أن مشكلة نيتشه تنحصر فى تمثل عصره تماماً وذلك حتى يتسنى له التغلب عليه، مثله فى ذلك مثل واقعى يتوفر لديه شعور أصيل بعمق الحقيقة[4] .

كما ذهب ياسبرز إلى أن نيتشه قد عبر عن الموقف التاريخى لعصره بعبارة «موت الآله» وأنه قد أبرز فيها عدمية العصر، ومع ذلك فلقد ظل حتى النهاية يعرف أهمية ما فقد من قيم، ولم يتخل عن القيم الإنسانية وإرادة جوهر الوجود[5] .

خص نيتشه عصره بمكان فسيح فى مؤلفاته، وبخاصة فى «إرادة القوة»، فنقده أعنف النقد، بل كانت فلسفته كلها حملة شعواء على قرنه وعصره، وكلما انتهى

(-) تحققت نبؤة نيتشه هذه فى الحرب العالمية الثانية .

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ١٢٤ - ١٢٥ .

(٢) هنرى توماس : «تراجم حية لأعلام الفلسفة الغربية»، ص ص : ٣٥١ - ٣٥٢ .

(3) Jaspers, Karl : "Reason and Existenz", Trans. by. william Earle, London, 1956, p. 26 .

(4) Ibid., p. 29 .

(5) Ibid., p 30

من حمله استعد لمواجهة الأخرى، يقول بهذا الصدد: «الإطاحة بالأصنام (وهو الاسم الذى أطلقه على المثل) يمثل طبيعة مهمتى.. إن كذبة المثال أو النموذج تمثل لعنة على الحقيقة، وعن طريقها أصبحت غرائز الإنسان الأساسية مزيفة[١].. رسالتى هى إعداد الإنسانية من أجل لحظة بعينها تمثل أقصى مراحل الوعى بالذات.. لحظة الظهيرة العظمى[٢].. ومن يستطيع أن يتنفس من هواء كتاباتى، يمكنه أن يعرف أنه هواء الأعالى..»[٣] .

يتضح مما سبق أن الطابع الرئيسى لطبيعة نيتشه هو «الأمتياز الخارق» الممتلىء شعوراً بذاته، المتفانى فى الإخلاص لرسالته، وأن هذا الإمتلاء يحمله على الإستقلال المطلق والجرأة البالغة[٤]، كما يحمله على تحديد مستقبل الإنسانية عن طريق السؤال عن مصدر القيم الأخلاقية، وإعادة تقويم كل القيم[٥]، وما أشد حاجتنا إلى الثورة الروحية على ما ألفناه من قيم، وما اصطلح عليه من أوضاع، فنحل محل النظرة القديمة فى الوجود نظرة أخرى تعبر عن كل مطامحنا نحو العلاء، ولعل صورة فكر نيتشه بما فيها من عنف وقسوة، وخصب وحياة، إنما تحمل فى طياتها القدرة على انتشال إنسان القرن العشرين إلى حيث نور الفكر الحر، والنظر الصحيح للأشياء، والخلق والإبداع المستمر[٦] . أفرط القرن الثامن عشر أو «عصر التنوير» فى التفاؤل والإيمان بقدرة العقل على التحرر من كل ما ورثه من عبودية فكرية، وجاء رد الفعل فى القرن التاسع عشر فى صورة «المذهب أو الحركة الرومانتيكية» وهى حركة تعارض حركة التنوير، وبدأت فى «ألمانيا» بسبب ظروفها السياسية والفكرية آنذاك، حيث كانت ضعيفة سياسياً، وممزقة فيما بينها إلى دويلات كثيرة، فأصبحت تعزى نفسها بالماضى، وترفع من شأنه، حيث كان الشعب الألمانى وحدة واحدة فى عهد الإمبراطورية الجرمانية، ومن هنا ظهرت العناية بالتاريخ . أما من الناحية الفكرية، فلقد وصلت حركة التنوير إلى أوجها على يد كانط، وبدأت فى ألمانيا الهبوط فى

---

(1) Neitzsche, F.: "Ecce Homo", Trans. by Clifton P. Fadiman, The Modern Library, Random House, New York, 1965, p. 812 .
(2) Ibid., p. 887 .
(3) Ibid.,p. 812 .
(٤) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ١١٧ .
(5) Nietzsche, E.: "Ecco Homo", p. 887 .
(٦) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، المقدمة .

اتجاه مضاد[1] لإتجاه صعودها في صورة «الحركة الرومانتيكية»، ثم امتدت الحركة من ألمانيا إلى سائر أوربا .

وإذا أمكننا أن نصف نيتشه فيلسوف القرن التاسع عشر بأنه «لا عقلي» فذلك لأن الحملة على العقل كانت في وقت ما مظهراً من مظاهر التحرر الفكرى، فكان العقل مبدأ مضاداً للحياة يحمل على الطبيعة الإنسانية، ويحارب الواقع، حيث ظن أن: للعقل مبادئه الثابتة التي ينبغي أن يخضع لها الواقع في الفترة الكلاسيكية، كما أعتبر قوة تعلو على هذه الحياة وترسم لها خطتها مقدماً .

أما النزعات الرومانتيكية في مظاهرها المختلفة – ومن بينها تفكير نيتشه في إتجاهه إلى اللامعقول – قد أدت إلى البشرية – بالنسبة إلى عصرها خدمات جليلة، إذ ساعدت على تقويض صرح العقل بمعناه القديم؛ فلم يعد العقل قوة مضادة للطبيعة تعلو على الواقع، وانما أصبح تعبيراً منظماً عن الإيقاع المنتظم للطبيعة والواقع .

وأما عن نزعة نيتشه الفردية وتمجيده الأرستقراطية فليس ذلك سوى تعبير عن الضيق بالأحوال السائدة، والهرب من الأوضاع الباطلة، فاللامعقول والفردية عند نيتشه نتاج للعصر الذى عاش فيه[2] .

وإذا لمسنا في كتابات نيتشه نفوراً من عصره، وبحثاً عن المثل العليا في العصور الماضية البعيدة؛ فذلك لأن الصورة المنفرة التي رسمها عصره في أذهان مفكريه قد أرغمته على التحليق بفكره بعيداً عنه؛ ولأن مطرقته التي هدم بها أصنام العصر خير معبر عن صيحة الاحتجاج الأولى اللازمة لكل تطور عقلي سليم[3] .

ويمكننا أن نوجز خصائص الحركة الرومانتيكية في العناصر التالية :

١ – بينما تقول حركة التنوير بالفردية والذاتية، وتحل الإنسان من التقاليد الموروثة، جعلت الحركة الرومانتيكية من الإنسان كتلة من الماضى مرتبطة بمكان وزمان معين .

٢ – قضى أصحاب التنوير على كل آثار العصور الوسطى، أما أصحاب الحركة

---

(١) المرجع السابق، ص ص : ١٣٥ – ١٣٧ .
(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص : ٨ – ١٠ .
(٣) المرجع السابق، ص : ١١ .

الرومانتيكية، فيقدسون العصور الوسطى ويعدونها أرقى العصور الإنسانية، وأقربها إلى تحقيق مثلهم، وظهر ذلك بوضوح عند نيتشه في إعجابه وولعه بالحضارة اليونانية .

٣ – أصحاب التنوير لا يجدون الله إلا إذا وصلوا إلى الأخلاق فحسب (كانط)؛ أما أصحاب الحركة الرومانتيكية فيجدون الطبيعة كلها كائناً عضوياً سرت فيه روح الله .

٤ – لا يفصل أصحاب الحركة الرومانتيكية بين عالم التجربة وعالم العقل المجرد كما فعل أصحاب التنوير .

٥ – في الاقتصاد: حملوا على مذهب آدم سميث، وطالبوا بوضع الحياة الاقتصادية في يد الدولة، وإرجاع نظام النقابات الذى ساد العصور الوسطى .

٦ – في الفن والأدب : اندفع الشعراء والفنانون هاربين من الواقع، وصوروا نوعاً آخر من الحياة اشترك في صنعه الخيال والماضي بصفة عامة .

٧ – في التاريخ والقانون : نجحت الحركة الرومانتيكية على يد المؤرخ الألماني الشهير «نيبور» ، وفي ميدان القانون على يد «سافيني» : المشرع الألماني الذى وضع أسس التشريع الحديث في ألمانيا .

أخفقت الحركة الرومانتيكية بسبب وجود حركة أخرى لم تستطع التأثير عليها وهي «حركة الوضعية» ، وهي ذلك المذهب الذي يقصر بحثه على ما هو واقع تعطيه التجربة، وهو مذهب واقعي، مادى، موضوعي، ومواده هي الظواهر، ولا يؤمن بوجود شيء وراء ما نشاهده من ظواهر في الواقع .

ومما ساعد على سيطرة هذا المذهب في نصف القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين تقدم الآله تقدماً هائلاً مما أثر على جوانب الحياة سياسياً، واقتصادياً، وفكرياً، واجتماعياً، فوثبت العلوم الطبيعية بقوة، وقامت الرأسمالية، وزاد التعداد السكاني زيادة كبيرة[١] .

وتعد الوضعية والآلية مظهرين لشيء واحد هو العقل العلمي الواقعي؛ فالوضعية هي التعبير النظرى، والآلية هي التعبير العملي عن هذا العقل، ولقد أفضت الوضعية

---

(١) المرجع السابق، ص ص : ١٣٧ – ١٣٩ .

إلى المادية الصرفة، ونجم عنها نظرية المادية التاريخية التى نادى بها ماركس حيث رأى أن الظواهر الأنسانية بأسرها من نتاج العوامل الاقتصادية أى المادية وحدها .

إختل التوازن بين التيارين المتعارضين الرومانتيكية والوضعية؛ حيث نمت الآلية نمواً عظيماً، ولم تجاريها المذاهب الروحية، وكان لا بد من وقوع كارثة هائلة، وكانت الحرب العالمية الأولى .

وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وصلت المدنية إلى حالة من الشك والانحلال، فلم يجد الناس بعد معنى للحياة وغاية من الوجود، وشعوراً بأنهم قد صدموا فى كل القيم التى اعتنقوها، وينتهى ذلك «بالروح الإنكارية» أو «العدمية»، وهى إنكار مطلق لكل القيم .

وصف نيتشه هذه الروح الانكارية وصفاً دقيقاً، وأوضح أغراضها، ثم حمل عليها حملة شعواء، فبين عللها، وكيف تعالج، وشخص داءها، ورأى أن العدمية فى أوربا قد بدأت وأنها ستسود القرنين التاليين كضرورة من ضرورات تطور الحضارات[١] .

يرى نيتشه أن العدمية تعنى أن «القيم العليا» لم تعد قيما بعد، وأنه لم تعد هناك غاية من الوجود، فكل شىء مضطرب مزعزع، والطريق الذى نسير فيه زاخر بالأخطار، وتنشأ ثلاثة أحوال نفسية عن العدمية :

أ) الاعتقاد بأن للوجود غاية ومعنى معيناً .

ب) الاعتقاد بأن للوجود وحدة تامة ونظاماً .

جـ) الحكم بأن الوجود فى الدنيا باطل، وأن هذه الحياة أوهام وخسران، فيسعى المرء وراء عالم آخر يعده العالم الحقيقى، ويكون أمام أحد سبيلين: أن يطرح العالم الآخر وراء ظهره بوصفه خرافة، أو ينكر الوجود الواقعى فينكر نفسه، وينكر الحياة، وفى السبيل الأول ينكر كل القيم، وفى الثانى ينكر قيمة الحياة .

وصلت أوربا فى آواخر القرن التاسع عشر إلى حالة الإنكار المطلق هذه، وكان التشاؤم وانكار الحياة هما الطابع الغالب على التفكير والنظرة إلى الوجود، يقول نيتشه تبريراً لذلك: « ... إلا أن كل نمو كبير يستدعى معه تحللا هائلاً، وفناءً، والألم وأعراض الانحطاط هى من مستلزمات عصور التقدم الهائل الخطير، وكل

---

(١) المرجع السابق، ص ص : ١٤١ – ١٥٣ .

حركة قوية خفية من حركات الإنسانية تأتى معها بحركة انكارية، وأن ظهور التشاؤم فى العالم فى أشد صوره، وهو العدمية، لهو دليل على نمو جوهرى حاسم، والعلامة على الانتقال إلى أحوال وأطوار جديدة فى الوجود»[١] .

* * *

ثالثاً – مؤثرات[٢] على فلسفة نيتشه :

أ) دور المرأة :

لنيتشه أسطورة حاول مبدعوها أن يصوروه فيها فى صورة المارد الهائل فى ميدان الفكر، ومنهم من صور هذه الصورة بألوان زاهية وأول هؤلاء أخته «اليزابيث» ، ومنهم من جعل ألوانها باهتة شاحبة كما فعل صديقه فرانتس أوفربك، وأما أحسن صورة وأكملها فهى تلك التى عرضتها لوأندرياس سالوميه[٣] .

أما عن «اليزابيث» ، فقد لعبت دوراً مصيرياً فى حياة نيتشه وبعد مماته؛ إذ حصلت على حق التصرف فى مؤلفاته بعد مرضه الأخير، وأعدتها للنشر بدون تردد وكذلك بدون فهم. ، كما تمكنت من الحصول على خطابات أرسلها نيتشه إلى آخرين فكتمت أمر بعضها، ودونت البعض الآخر على أنه من الخطابات التى أرسلها نيتشه إليها، وكانت «تمحو أحياناً العنوان والتوقيع من النسخة الأصلية»[٤] .

تولت اليزابيث بعد وفاة الأم فى عام ١٨٩٧ رعاية نيتشه فى ڤايمار، وبدأت منذ ذلك الحين فى جمع مؤلفاته، ومخطوطاته، وملحوظاته بهدف نشر الأسطورة[٥] .

أصبح نيتشه أسطورة قبل وفاته عام ١٩٠٠ ، وبدأت الأسطورة فى الانتشار بعد مرضه الأخير بفترة وجيزة فى يناير سنة ١٨٨٩ ، ولعبت اليزابيث دوراً أساسياً فى ترويجها، حتى أنها صادفت قبولاً فى ذلك الحين وحتى يومنا هذا[٦] .

---

(١) المرجع السابق : ص ص : ١٥٦ – ١٦٠ .
(٢) سنفرد الفصل الثالث لبيان تأثير كل من شوبنهاور وفاجنر على المرحلة الرومانتيكية عند نيتشه.
(٣) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ٣٨ – ٤٠ .

(4) Ency. Britannica: "Nietzsche", Vol. 16, William Benton, Publisher, U. S. A., 1964, p 434 .
(5) Frenzel, Ivo: "Nietzsche",p. 132 .
(6) Kaufmann, W.: Nietzsche, Philosopher, Psychologist.."p 16 .

انتقد أحد الباحثين[1] فى أدب جيته موقف اليزابيث من فلسفة نيتشه؛ إذ سألته أن يشرح لها فلسفته، فاكتشف على الفور أنها تفتقر إلى حماسة التمييز المنطقى الدقيق، كما أنها تعتقد دوماً فى صدق ما تقوله، ويرى أنها قلبت فلسفة نيتشه إلى مذهب وثنى من الأسرار التى تناصر سياسة الدولة فى إشعال الحروب، هذا بالاضافة إلى أنها احتفظت لنفسها بحق التصرف فى مؤلفات نيتشه، فرفضت نشر أهمها[2]، واحتفظت لنفسها بتفسير نيتشه لحياته أو ترجمة سيرته الذاتية فى مؤلفه «هوذا الإنسان» وذلك حتى عام ١٩٠٨ .

أما عن مؤلف نيتشه الرئيسى الذى أراد أن يسميه «إرادة القوة»، فهو يختلف تماماً عن شكل «إرادة القوة» الذى وضعته اليزابيث، حيث قامت بجمع أجزاء متناقضة من التفسيرات، ونشرته تحت عنوان لم يضعه نيتشه، وفى صورة تشوه معناه[3] .

قام هتلر.. تلبية لطلبها المتكرر - بزيارة أرشيف نيتشه فى ڤايمار، وقام النازيون بنشر بعض المقتطفات المضللة من مؤلفاته، وهو فى النهاية تحريف مجرد من الضمير[4] .

وتعد اليزابيث مسئولة ولو بصورة جزئية عن سوء تفسير بعض أفكار نيتشه الأساسية مثل فكرة الإنسان الأعلى التى جعلتها متطابقة مع فكرة الإنسان الداروني[5]، حتى أنه أثناء الحرب العالمية الأولى ارتبط مفهوم الانسان الأعلى بالأمة الألمانية والعسكرية الاستعمارية، وارتبط بذلك أيضاً فكرته عن إرادة القوة على الرغم من بعد هذه التفسيرات عن روح فلسفته الحقيقية[6] .

---

(١) رودلف شتاينر Rudolf Steiner .

(2) Ency. Britannica,p. 434 .

(3) Mariàs, Juliàn: "History of Philosophy", Trans. by Appelbaum, S. and Strowbridge, C. C. Dover Publications Inc., New York, 1967, p. 362 .

(4) Ency. Britannica, p. 434 .,

(٤) ذهب كارل شلشتا إلى أن مؤلفات نيتشه قد شوهت عن قصد كى تتخذ سمات الايديولوجية النازية .

(٥) مما ساعد على إنتشار هذا التصور تأخرها فى نشر «هوذا الإنسان» وفيه يدحض نيتشه تماماً هذا التفسير.

(6) Kaufmann, W. :"Nietzsche, Philospher.. "pp.19 - 20 .

وفى عام ١٨٨٥ تزوجت اليزابيث من برنارد فورستر[١]، وكان هذا الزواج بمثابة صدمة قاسية لنيتشه الذى أصبح يعانى من الوحدة بعد استقالته من الجامعة فى عام ١٨٧٩، وبعد أن رحلت اليزابيث عن أوربا، إلا أن أهم أسباب هذه الصدمة هو أن فورستر كان من القادة البارزين «للحركة ضد السامية «الألمانية التى كرهها نيتشه كرهاً شديداً، وكان فورستر مثل هتلر من أنصار ڤاجنر البارزين، أما نيتشه فكان يسمى نفسه «خصماً لأعداء السامية»[٢] .

كتب نيتشه إلى اليزابيث أنه من أخص خصائصها «محاولة الغاء المتناقضات» أما عن اليزابيث فلقد لخصت ذلك الميل فى الاسم الذى اختارته لنفسها بعد وفاة زوجها وهو «فورستر – نيتشه»[٣]، وبعد زيارة هتلر لأرشيف نيتشه كتبت تقول: «لقد بدأت أصعب رسالة فى حياتى: إنها الرسالة التى تميز طبيعتى كما يقول «نيتشه»[٤]:

ومن الطريف أن نيتشه كان يحب أن يطلق عليها اسم «لاما» Lama، وهو اسم أطلقه عليها أول مرة عندما كانا طفلين حينما قرآ سوياً وصف هذا الحيوان فى أحد الكتب، ورأى نيتشه أنه يناسبها تماماً، فاللاما تنثر علفها نصف المهضوم على خصمها كوسيلة دفاعية[٥]!

ويبقى نيتشه وحيداً مفتقداً للأصدقاء والمريدين فيقول: «إن كل ما يشغلنى ويقلقنى ويسمو بى لم أجد من يشاركنى فيه، ويكون لى فيه زميلاً وصديقاً»[٦].

استطاع نيتشه أن يعثر على ذلك المريد الذى يتميز بالإستقلال الفكرى وهو هاينريش فون شتاين[٧]، ولوسالومى[٨] التى كان لعلاقته بها أعمق الأثر فى حياته، فحين عرفها بدا له أنه عرف أذكى نساء الأرض[٩] .

---

(1) Bernard Foerter .
(2) Ibid. , p.47 .
(-) Anti - anti Semite .
(3) Ency . Bretannica, p. 434 .
(4) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", p. 57.
(5) Ibid. , p. 54 .
(٦) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» ، ص : ٩٥ .
(7) Heinrich Von Stein. .
(8) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philbpher..", p. 52 .
(-) تلقى نيتشه دعوة من صديقية بول ريه وملفيدا فون ميزنبج إلى روما حيث إلتقى بلو (١٨٦١–١٩٣٧) وهى شابة روسية على قدر كبير من الذكاء رحلت من روسيا إلى إيطاليا حيث تعرفت على بول ريه .
(٩) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص : ١٢٠ .

وعلى حين كانت «لو» تناهز ٢١ عاماً ومن أعداء المادية، كانت «لو» متقدة الذكاء[1] حتى أنها كانت المرأة الوحيدة التي حركت بعمق مشاعر نيتشه، وفي مايو سنة ١٨٨٢ رحل نيتشه مع لو ووالدتها وريه إلى لوتسرن وزارت معه تريبشن، وأسر إليها بأعمق بنات أفكاره، وأحبها وذاق في ذلك الحب الأمرين، وطلب من ريه أن يتوسط في عرض زواجه منها، ولكنها رفضت رفضاً ليناً إذ كان اهتمامها بنيتشه منصباً على أفكاره لا شخصه[2]، كما أنها كانت تحترمه لعقله، ولكنها تخشى أن يمزقها رهف حده، وعندما تقبل «لو» الزواج من صديقه بول ريه ينقلب نيتشه للمرة الأولى ساخرا (والسخرية سلاح المجروح) فيقول: «إني لم أخلق العالم، ولا لو سالومي، ولو أنني خلقتهما، لكانا خيراً مما هما»[3].

يقدم لنا ذلك قوة حملة نيتشه على المرأة، وعلى الزواج على الرغم من أنه قد طلب هو ذاته الزواج من «لو» حين وجد فيها المرأة اللائقة له[4].

بعد هذه القطيعة مع لو سالومي شرع نيتشه أشهر مؤلفاته وأكثرها حظا من الفهم من قبل معاصريه وهو «هكذا تكلم زرادشت»(١٨٨٣ – ١٨٨٥)، ويبدو أنه كان نتيجة لأزمة روحية طويلة لعبت فيها «لو» الدور الأساسي، ثم توالت مؤلفاته بعد ذلك فظهر «الفجر» في عام ١٨٨١، و«الحكمة المرحة» في عام ١٨٨٢، ثم «فيما وراء الخير والشر» في عام ١٨٨٦، «وأصل نشأة الأخلاق» في ١٨٨٧[5].

وعلى الرغم من رفض «لو» الزواج من نيتشه، إلا أنها قد رسمت له أكمل صورة، إذ تقول: «أول احساس تشعر به إذا ما رأيت نيتشه هو إحساسك بأنك بإزاء وجدان عنيف مستور، وشعور بالوحشة كتمه في نفسه، ... ومن الصعب على المرء أن يتصور وجهه موجوداً وسط جماعة الناس، فإن على هذا الوجه سيماء التجنب والتوحد والانفراد عن الناس، أما يداه فجميلتان حسنتا التكوين، جمالاً وحسناً منقطعي النظير حتى أن النظرة تتجه إليهما في الحال على الرغم من إرادتها، وتكاد

---

(1) كتبت «لو» عدة مؤلفات، وأغرم بها رينيه ماريا ريلكه، وفيما بعد أصبحت صديقة حميمة وتلميذة على سيجموند فرويد.

(2) Ries, W., :"Wie die Wahre Welt..",p 36 .

(3) هنري توماس : «تراجم لأعلام الفلسفة الغربية» ص ص : ٣٤١ – ٣٤٢

(4) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص : ١٢٠ .

(5) Ency. Britannica, . p. 424.

عيناه تنطقان حقاً.. ويبدوان كأنهما حارسان لكنوز وأسرار صامتة، كأنهما يحدقان في أفق بعيد»[١] .

وتعد علاقة نيتشه «بكوزيما ڤاجنر» من أعمق العلاقات التي أثرت على حياته وفكره في آن واحد، فلقد أسرته بذكائها، وسعة اطلاعها، وجرأتها، وتحديها للتقاليد، أما هو فلقد أعجب بها إعجاباً صامتاً، بل أحبها بعمق، ولم يكن ليجرؤ على التصريح بهذا الحب، خاصة وأن اهتمامها كله كان مركزاً في عبقرية ڤاجنر، وظل نيتشه يكتم حبه الصامت إلى أن باح بسره العظيم في اللحظة التي عجز فيها ذهنه عن الإحتفاظ بأي سر[٢] .

احتلت كوزيما مكانة بارزة لدى نيتشه، ولم يستطع أن يتخلص من الافتتان بها على مدى حياته الواعية وغير الواعية، ولقد ظهرت في ملحوظاته الأخيرة في صورة «أريانة» أما هو فلقد أطلق على نفسه اسم «ديونيزيوس»، وفي السابع والعشرين من مارس عام ١٨٨٩ في المصحة العقلية بمدينة «يينا» قال نيتشه: «زوجتي كوزيما فاجنر جاءت بي إلى هنا»، معبراً بذلك عن رغبته الدفينة في الزواج منها[٣]، كما أرسل إليها أثناء مرضه الأخير خطابات موقعة باسم ديونيزيوس أو المصلوب، وكان نص خطابه إلى كوزيما كالآتي: «أريانه، أنني أحبك - ديونيزيوس»[٤] .

مما سبق يمكننا أن نفهم عنف حملة نيتشه على المرأة على أساس هذه التجارب الفاشله، فهو يؤمن بأن المرأة بطبيعتها مخلوق ناقص، عاجز عن القيام بأي عمل جدي، وأنها تهتم بالأشخاص لا بالأشياء، وتنظر إلى الأمور نظرة شخصية متحيزة، ويرى أن طبيعة المرأة ذاتها عقبة ضد تحرير المرأة فهي محافظة بطبيعتها، تحترم الأفكار التي يقرها المجتمع، وأن الروح الحرة لا تعيش مع المرأة .

ويبدو أن للعامل الشخصي أثراً كبيراً في آراء نيتشه، فرأيه الحقيقي في المرأة لم يكن دائماً على هذا النحو من العنف، كما أنه خلط بين الصفات الطبيعية والصفات

---

(١) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه» ، ص : ٤٠ .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص : ١١٩ - ١٢١ .

(3) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", p.39;.

(4) "An Cosima Wagner : "Ariadne, ich Liebe Dich Dionysos" .

(-) Ries, W. : "Wie die Wahre Welt..", p. 68 .

الاجتماعية؛ إذ أن النقص الذى ألحقه بالمرأة ناتج عن عوامل اجتماعية معينة[1] لا عن التركيب الطبيعي[2]، كما يمكننا القول بأن نيتشه المقنع، المولع بارتداء الأقنعة قد أراد من خلال حملته على المرأة أن يدفعها إلى محاولة الإنتصار على الذات، ولكن بسوط من السخرية لا يرحم !

* * *

ب) دور المرض :

كتب على العباقرة أن يحملوا على كواهلهم عبء قدرهم الحزين، «فقدر العباقرة حزين»[3] .

هناك من المفكرين من تتضاءل العلاقة بين أعمالهم وحياتهم مثل شيلر وهيجل، وهناك آخرون تظهر العلاقة قوية بين مؤلفاتهم ووقائع حياتهم مثل نيتشه[4] الذى كان يكتب - حسبما يقول - بدم القلب، فهو يشعر بنبض أفكاره، ويكاد يتلاشى لديه الفصل بين الفكر والشعور؛ فقد تسبب له فكرة من الأفكار شعوراً بالحب أو المرض أو الإعياء[5] .

أشارت «لو» إلى تلك العلاقة الوثيقة بين فكر نيتشه وتجاربه الشخصية، وأطلقت على كتاباته : مؤلفات الذكريات[6] فحياته وفكره مرتبطان ارتباطاً لا ينفصم[7]، كما أنهما يكونان معا وحدة عضوية، ولم يكن مرضه سبباً فى تعطيل هذه الوحدة، وإنما كان يمد حياته النشطة بصفة الإستمرارية[8]، ولقد أثر إيقاع المرض والألم

---

(١) صفة المحافظة عند المرأة نتيجة لأوضاع إجتماعية معينة حتمت على المرأة أن تكون كذلك، حيث أدى تراكم الضغط عليها عبر الأجيال المتوالية وبواسطة طغيان الرجل إلى إتصافها بروح المحافظة .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص ص : ١٢١ - ١٢٣.

(3) Das Genie muss Wohl Lmmer Ein Schweres Schicsal tragen.

(-) Sander, G., Ingedorg, R. :"Begenungen mit Nietzsche", p. 736.

(4) Putz, Peter :" Friedrich Nietzsche", j. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, Germany, 1967, p. L.

(5) Nietzsche, F. : "Thus Spake Zarathustra" Trans. by Hollingdale, R. j., Penguin Books, Great Britain, 1969, pp. 11 - 12.

(-) ein Memorienswerk .

(6) Putz, Peter : "Nietzsche" , p.1

(7) "der Lebenshintergrund bei Nietzsche ist unloslich mit Seinem Denkenverebunden" .

(8) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher.." , p. 59.

على حياته الفكرية أبلغ الأثر، يقول بهذا الصدد: «إحراق وإحتراق.. تلك كانت حياتي»[١].

استغل جنون نيتشه أسوأ استغلال، فذهب البعض إلى أن مؤلفاته كلها تتسم بطابع الجنون بدرجات مختلفة منذ البداية، ولا شك أن البحث الموضوعي الدقيق لمؤلفاته يدحض هذا الادعاء الباطل، فلقد كان المرض يؤثر في نيتشه تأثيراً عكسياً؛ فكان يدعو إلى انسانية سليمة صحيحة، وقد يكون في ذلك تعويض، ولكنه لا يؤثر مطلقاً في قوة الدعوة وروعة الهدف. وفي أحيان كثيرة كان المرض نتيجة لفكره الواعي لا سبباً في توجيه ذلك الفكر في اتجاه معين، فعندما بدأ يتحول عن فن ڤاجنر - كما سيأتي بيانه - كان يشعر بغثيان وصداع أليم، فكان مرضه نتيجة «للتقزز عقلي» بدأ يشعر به نحو ڤاجنر وأعماله لا سبباً له[٢].

ويبدو أن فهم تفكير نيتشه، وفهم الصلة بين إنتاجه وبين المرض يتوقف على فهم الأدوار التي مرت بها حياة نيتشه المرضية، يقول نيتشه بهذا الصدد: «في كل أطوار حياتي، كانت شدة الألم عندي هائلة لا تطاق»[٣].

ويمكن إيجاز الأدوار التي مر بها في مرضه في ثلاثة: الدور الأول وأصيب فيه بمرض الدوسنتاريا وهو ينقل المرض والجرحي ويعني بهم أثناء الحرب بين ألمانيا وفرنسا عام ١٨٧٠، وشفي منها بعد قليل، ثم غزته آلام المعدة في فترات متباعدة في ذلك الحين، وفي عام ١٨٧٣ أصبح الأضطراب في صحته شديداً عنيفاً يأتي تارة في صورة أوجاع في الرأس وصداع يصحبه ابراق في العينين، وتارة على شكل قيء مؤلم مختنق يتلوه شعور عام بشيء يشبه الشلل، ثم آلام العين التي لازمته طوال حياته، وبلغ المرض أوجه في عام ١٨٧٠، فأعتقد أنه ملاق حتفه في عامه السادس والثلاثين وهي نفس السن التي مات فيها والده، ولا يكاد يبتدىء العام الجديد حتى يعتقد أنه قد آن له مغادرة الحياة.

(-) "Brand und Verbrennung ist mein Leben".

(1) Jasbers, Karl : "Nietzsche Einfuhrung in das Verstandnis seines Philosophierens, Walter de Gruyter, Berlin, 1947, p. 411.

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص : ٢٠ - ٢١

(٣) عبد الرحمن بدوي · «نيتشه»، ص : ٩٦.

الدور الثاني: ويبدأ من عام ١٨٨١ إلى عام١٨٨٣ ، وهذه الفترة هى أسمى أدواره إنتاجاً، إذ يشعر بانقلاب ضخم[١] يناقض حالته السابقة، كما يشعر برسالته شعوراً قوياً ممتلئاً، ويصير الوجود فى عينيه أنشودة مرحة فياضة كتب عليها «نعم»، وفى هذا الدور كتب «الفجر»، و «الحكمة المرحة»، والجزأين الأول والثانى من «زرادشت»[٢]

.وفى السنوات الثلاث التالية يشعر بأن المشاكل التى تشغله تعذبه ليل نهار، كما تخف شدة الوحي .

ويبدأ الدور الأخير فى عام ١٨٨٧ وينتهى بابتداء انهياره العقلى فى يناير ١٨٨٩ ، وفيه يشعر بذاته شعوراً مفرطاً قوياً، ويعتد بها اعتداداً كبيراً حتى أصبح يعتقد أنه إلاله «ديونيزيوس» وأن فلسفته تقسم تاريخ الإنسانية قسمين، وتتدافع الأفكار فى ذهنه، وتصبح لهجته لهجة مناظر عنيف يحمل حملات قاسية على خصومه كما فعل فى «قضية ڤاجنر»، و «خصم المسيح»[٣].

وجاء مرضه الأخير عندما سقط صريع الجنون، وذلك فى الأيام من شهر يناير عام ١٨٨٩ ، وهو فى مدينة تورينو بميدان «كارلو البرتو» فى إيطاليا، حيث شاهد فرساً يضربه صاحبه ضرباً مبرحاً[٤]، فألقى بنفسه عليه ليحميه ثم سقط على الأرض صريع الجنون، وفى عام ١٨٨٩ أصيب بنوبة حادة من الشلل الجنونى العام، ومن أعراضه هذيان العظمة[٥] .

وهكذا أصيب بالجنون[٦] عندما بلغ نقده أقصى الحدود، فلم يقو عقله على المضى فى طريقة[٧] .

---

(١) إفترض كارل ياسبرز وجود «عامل بيولوجى» وراء هذا التطور المفاجىء لدى نيتشه فى تلك الأزمة» .

(٢) المرجع السابق، ص ص : ٩٩ - ١٠٤ .

(٣) المرجع السابق، ص ص : ١٠٤ - ١٠٧ .

(٤) يقال فى تفسير واقعة تورين أن نيتشه قام بعملية إسقاط Projektion عندما رأى صاحب العربة يعامل الحصان بوحشية، وإنه عندما إحتضن الحصان، فكأنه كان يحتضن ذاته ويحميها، والحصان هنا رمز للمخلوق الأعزل المعذب .

(٥) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص : ١٩ - ٢٠ .

(٦) ذهبت «رشاحمود الصباح» فى دراسة لها عن الجنون فى الأدب إلى أن جنون نيتشه كان يحمل معنى الدعوة إلى مراجعة تاريخ الثقافة الأوربية برمته»، وجعله موضع شك ومساءلة .

(مجلة عالم الفكر - المجلد الثامن عشر - العدد الأول (إبريل - مايو - يونيو) ١٩٨٧ - ص : ٤)

(٧) المرجع السابق، ص : ٢٠ .

وفى الخامس من يناير سنة ١٨٨٩ شخص مرضه الأخير فى مستشفى بازل على أنه «شلل متزايد»[١]، وحينما انتقل نيتشه إلى مستشفى «يينا» كان تشخيص المرض[٢] مماثلاً لتشخيص بازل[٣] .

عانى نيتشه من الجنون الشللى[٤]، أو من شلل عام غير قياسى[٥]، ومن المحتمل أنه أصيب بعدوى الزهرى أثناء تمريضه الجنود فى الحرب السبعينية، ولا يوجد من الأدلة ما يثبت هذه الإصابة[٦] .

ومن المعروف أن نيتشه عاش حياة أشبه ما تكون بحياة الزهاد والقديسين[٧] مما يؤكد الاحتمال بأنه لم يكن يعلم شيئاً عن إصابته بذلك المرض، فلا يبقى سوى احتمال وحيد وهو أنه أصيب بالعدوى أثناء الحرب عندما كان يقوم بتمريض الجنود الجرحى[٨] .

وقصارى القول هو أن الوحدة المتزايدة التى عانى منها نيتشه قد أسهمت – على نحو ما – فى إنهياره الأخير[٩]، فلقد أصبح فى الأيام الأخيرة فى شبه عزلة تامة عن كل العالم، ولم يعد الناس يحفلون بكتبه، ولم يعد الناشرون يقبلون طباعة كتبه، فكان يتحمل نفقات ذلك بكل أنواع المعاناة ولم يجد فى النهاية سوى نفسه، فأقبل

---

(1) Paralysis Progressiva .
(2) eine atypische Form der Paralyse .
(3) Sander, L. G. : "Begegnungen mit Nietzsche", p. 655.
(4) Dementia Paralytica .
(5) Atypical .
(6) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher.." p. 58 .

(-) عندما سئل نيتشه فى مستشفى بازل عن هذا المرض أجاب بأنه قد أصيب بالعدوى مرتين، ومما يذكر أنه أصيب فى حياته الواعيه بعدوى الكوليرا مرتين، مما ترك أليماً فى ذاكرته، أما عن الناحية الطبية فلا يمكن أن تتم العدوى بالزهرى فى تلك المدة الوجيزة التى حددها الأطباء، ولقد أثبتت الفحوص الطبية التى أجريت لنيتشه فى مستشفى بازل ويينا وناومبرج أنه لا دليل هناك على وجود أورام أو أغشية مخاطية مصابة بازهرى، كما كتب الطبيب بيسفانجرز الذى كان يعالجه فى يينا، فى ٣٠ سبتمبر سنة ١٩٢٢ خطاباً جاء فيه : «مازالت الأدلة الطبية حول أسباب مرض نيتشه ناقصة؛ لذا فإن الحكم النهائى على أسباب مرضه لا يمكن القطع به، كما أن نوع مرضه وتاريخه ومدته لا يحل المشكلة سواء من الناحية الإيجابية أو السلبية» .

(٧) جاء على لسان «روشر» Roscher وهو أحد زملاء نيتشه فى الدراسة فى جامعة ليتسج أنه يستبعد تماماً أصابة نيتشه بالزهرى إذ كان يحيا حياة الزهد والقداسة .

(8) Ibid., p. 372.
(9) Gopleston, F. : "Nietzsche, Philosopher of Gultu e", Burns Oates Washbourne Ltd., London, 1942, p, 4.

عليها يشن عليها الغارات، وكان كما قال: «عارفاً بنفسه، جلاداً لنفسه دون رحمة»[١]، وهناك من ذهب إلى أن نيتشه قد جعل نفسه مجنوناً، فكلما ازدادت رؤيته وضوحاً، أخذ يمجد اللاشعور، وقد كان يريد الفرح بأى ثمن، فإندفع بكل ما فى عقله نحو الجنون، كأنه يأوى إلى ملاذ أمين[٢] .

وهناك من ذهب إلى أن مرضه الأخير يرجع إلى افراطه فى استخدام الأدوية وبخاصة الكلورال Chloral ، كى يتغلب على الأرق والآلام العصبية التى عانى منها كل المعاناه، ولقد ثبت علمياً أن الجرعات الكبيرة من الكلورال تضعف أجزاء من المخ، وانتهى به الأمر إلى إصابة بنوبة الشلل الجنونى[٣] فى تورينو[٤] .

وهناك من ذهب إلى أن جنون نيتشه كان نتيجة منطقية لتطور لابد منه؛ إذ أن الحياة التى تتخذ كل عناصرها من مشاكل فكرية صرف، لابد أن تعجز عن المضى فى طريقها إذا وصلت هذه المشاكل إلى الحد الذى لا يمكننا أن نتجاوزه، ولقد وصل نيتشه فى نهاية فترة تفكيره الواعى إلى حد لا يستطيع أن يمضى بعده خطوة واحدة، فلقد حلل نفسه وحياته تحليلاً عميقاً، ولخصها كلها فى كتبه الأخيرة، فهو يقف ضد المسيح، ويمثل الدعوة الإيجابية للحياة فى مقابل الدعوة إلى التخلى عن الحياة، وحين تصل المشاكل الفكرية إلى نقطة التوتر هذه، يصبح الإنفجار أمراً حتمياً[٥] .

وتوفى نيتشه فى الخامس والعشرين من شهر أغسطس فى ڤايمار بعد إثنى عشر عاما قضاها فى ظلام الجنون، وبعد عدد قليل من السنوات ذاعت شهرة أعظم من قام بتشخيص العدمية الأوربية[٧] .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» ، ص : ٨١ .

(٢) ريجيس جوليفييه : «المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر» ، ص : ٥٩ .

(3) Gehirnschlag .

(4) Sander, L. G. : "Begegnungen mit Nietzsche", p. 702 .

(٥) جاء فى دراسة للدكتور محمد على الكردى فى مجلة عالم الفكر وعنوانها: «الجنون فى الأدب الفرنسى» أن نيتشه كان يؤمن بأن اليقين الحقيقى «هو طريق المرء إلى الجنون وبأن المرء لا يكتسب هويته الحقيقية إلا بفقدانه لهويته المحدودة، ومن ثم كان الجنون بالنسبة إليه إحدى المتطلبات الضرورية لإحداث التحول الجذرى فى وجدان الفنان، وإطلاق طاقات الخلق الكامنة فيه. (عالم الفكر - المجلد الثامن عشر - العدد الأول (إبريل - مايو - يونيو) ١٩٨٧، ص : ٢٠٢)

(٦) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص ٢١٠ .

(7) Frenzel, Ivo: "Nietzsche", p 132.

ولكن كان للمرض عند نيتشه فلسفة، فكتب يقول فى «هوذا الإنسان» «ربما كان المرض مثيراً قوياً للحياة، ولخصوبة الحياة وإمتلائها، كذلك أرى فترة مرضى الطويلة، فيبدو لى أننى قد اكتشفت الحياة من جديد.. الإنسان الممتاز يعرف كيف يحول المآسى لتكون فى صالحه الخاص، فما لا يقتلنى يزدنى قوة[١]، ويدين نيتشه للمرض بكثير مما سما بحياته العقلية: «أن المرض هو أول شىء هدانى سواء السبيل»، ولئن كان أعظم ما أتت به فلسفة نيتشه هو تحليلاتها النفسية الدقيقة للإنسان، فنيتشه يدين بهذا كله للمرض، فهو الذى جعل منه عالماً بأخفى خفايا النفس الإنسانية، كما أن المرض جعله ينظر إلى الأشياء فى برود هائل فيشرحها فى قسوة، وينقدها بلا هوادة، كما أن المرض هو الذى يكشف لنا طريقاً جديداً للتفكير، وهو التفكير الذى يتجه من المركز إلى المحيط .

ونيتشه يشيد بالصحة والمرض معاً، ويمتلىء فى آخر أيامه برغبة ملحة فى الصحة والشفاء، ولكنه لا يظفر بهذا الشفاء الكبير، وإنما يخلقه بنفسه عن طريق إرادة الصحة نفسها، فالمرض شرط جوهرى يسبق الصحة، وكذا الألم فى فلسفة نيتشه شرط جوهرى يسبق السرور[٢] .

رابعاً - نيتشه الفيلسوف :

أ) مؤلفاته :

اتهم نيتشه بأنه لم يكن فيلسوفاً، وبأن آراءه تعبر عن مجموعة مبعثرة من الحكم المأثورة أو الأقوال الموجزة، وأن مؤلفاته حصيلة الجنون، والحق أن نيتشه قد نجح فى وضع فلسفة متسقة قد تفوق كل مذاهب من تبعوه فى العمق والأصالة[٣] .

بدأ نيتشه حياته كمؤلف فى عام ١٨٥٨ حيث ألف نحو خمسين قصيدة[٤]، وفى أيام دراسته الأولى ظهر جلياً إعجابه بالعبقرية اليونانية مما كان له أبلغ الأثر على فلسفته فيما بعد، ويعد كل مؤلف من مؤلفاته إنتصاراً على الآلام الشديدة التى عانى منها طيلة حياته[٥] .

(-) "Whatever does not Kill me, makes me stronger".
(1) Nietzsche, F, : "Ecce Homo", p. 820 .
(٢) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٩٠ .
(3) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", p. 79.
(4) Stern, J. P. : "Nietzsche", p 27.
(5) Ency Britannica, p 433

يرى توماس مان[1] أن نيتشه قد عرف الفلسفة لا على أنها تجريد، وإنما معايشة ومعاناه وتضحية للإنسانية[2]، فلقد إهتم نيتشه بالإنسان الذى احتل مكان الصدارة فى فلسفته، كما اهتم بالأخلاق والتاريخ، أما عن معظم مؤلفاته فقد كتبت فى وحدة متكاملة فى أماكن متعددة من سويسرا وإيطاليا، وبخاصة فى الإنجادين والريفييرا، وكان مآلها فى ذلك الحين عدم المبالاه والتجاهل حتى جاء چورچ براندز Georg Brandes وبدأ فى القاء محاضرات عن نيتشه فى جامعة كوبنهاجن عام ١٨٨٨، وبعد ذلك بعشر سنوات ذاع صيت الفيلسوف فى جميع أنحاء العالم[3]، ولكن جاءت شهرته بعد أن غشيه ظلال الجنون، وبعد أن قضت عليه أفكاره بالوحدة، فعاش دوماً مثل جريح مقضى عليه بالفناء[4].

وتعد حياة نيتشه الفكرية قصيرة نسبياً، فهى تبدأ من عام ١٨٧٠ وتنتهى بإنهياره فى عام ١٨٨٩، ويعتبر الجزء الثانى أكثر أهمية من الجزء الأول من هذه الفترة، كما أنه ترك فى هذه الفترة الوجيزة عدداً كبيراً من المؤلفات عالج فيها عدة موضوعات، وترك أيضاً عدة ملحوظات يتعذر فهمها بسهولة ولا يصح إهمالها لفهم فلسفته فهماً متكاملاً[5].

وتنقسم المؤلفات التى نشرت بعد وفاته إلى ثلاثة أقسام :

١ - المؤلفات التى أتمها ولم تنشر فى حياته بسبب مرضه الأخير بينما كان يتفاوض مع ناشريه حول نشرها، ومن هذه المؤلفات «خصم المسيح»، و «هوذا الإنسان»، و «نيتشه ضد فاجنر».

٢ - الملاحظات التى استخدمها فى محاضراته فى جامعة بازل، وتعد مصدراً هاماً للمعلومات الخاصة بحقيقة صلة نيتشه بفكر اليونان، كما أنها متكاملة متسقة، وتمدنا بتصور عام عن المحاضرات التى كان يلقيها فى تلك الآونة التى وضع فيها أول مؤلفاته وهو «ميلاد المأساة من روح الموسيقى».

---

(١) توماس مان (Mann, Thomas - ١٨٧٥ - ١٩٥٥)
كاتب وروائى ألمانى، عرف بعدائه للفاشية.

(-) "Erleben, Erleiden und Opfertat fur die Menschheit" .
(2) Frenzel, Lvo : "Nietzsche", p. 138 .
(3) Ency. Britannica, p. 433.
(4) Jaspers, Karl : "Reason and Existenz", p. 36 .
(5) Schacht, Richard · "Nietzsche,The Arguments of the Philosophers", Routledge and Kegan Paul Plc., London, 1983, P. PXI .

٣ - مجموعة موجزة من الملاحظات والآراء، وهى مجموعة غير مكتملة، وتشير إلى مشروعات لمؤلفات فى المستقبل، ومن هذه الملحوظات ما لم ينشر قط، ومنها ما استخدمه بالفعل فى مؤلفاته المتأخرة، وهى تلعب دوراً هاماً فى فلسفته، ويتعين على الباحث الجاد أن يولى مؤلفاته وملاحظاته نفس القدر من الأهمية(١) .

ويمكن تقسيم فكر نيتشه الفلسفى إلى فترات متميزة لكل منها خصائصها :

١ - المرحلة الفنية الرومانتيكية (١٨٦٩ - ١٨٧٦)، وهى المرحلة التى كان فيها متأثراً بشوبنهاور وڤاجنر، وتنتهى بتخلصه منهما، ويتجه نيتشه فى هذه الفترة إلى النزعة اللاعقلية، وإلى الاندماج المباشر بالطبيعة التلقائية فى صورتها الأولى قبل أن يشوهها العقل الخالص ويبعث فيها الثبات والجمود .

٢ - المرحلة الوضيعية النقدية (١٨٧٦ - ١٨٨٢) : وفيها تأثر تفكيره بالمنهج العلمى؛ فوجه أعنف النقد إلى مقومات الحياة الانسانية فى العصر الحديث، وحمل على الميتافيزيقا التقليدية والأخلاق الشائعة، ودعا إلى قلب كل القيم السائدة، وحاول أن يرد القيم الأخلاقية إلى أصول حيوية عضوية، ورأى الحقيقة ذاتها قيمة متغيرة خاضعة للنفع الحيوى، وهنا تظهر لديه النزعة إلى تمجيد الحياة؛ إذ أنها القوة الدافعة لكل نشاط خلاق فى الإنسان، وهى الأصل الأول لكل معرفة وتقويم .

٣ - المرحلة الصوفية الخالصة (١٨٨٣ وتستمر حتى ١٨٨٩) وهى تبدأ بمؤلف زرادشت وتتميز من الناحية الفكرية بالاستقلال التام، وفيها يتخذ أسلوبه شكل التدفق الصوفى لا التحليل النقدى، وهو لا يزال فى هذه المرحلة يحمل على أصحاب المذاهب الميتافيزيقية الخالصة، وعلى المؤمنين بالعقل التجريدى القائلين بوجود معايير أخلاقية مطلقة تعلو على مقتضيات الحياة المتغيرة .

ولقد ظهرت الناحية الصوفية فى «زرادشت» وحده، وكل المؤلفات التى ظهرت فى هذه المرحلة تحمل نفس الطابع النقدى الذى اتصفت به المرحلة السابقة، وتواصل حملتها فى خط مستقيم، ويلاحظ أن تصوف «زرادشت» ليس من النوع الزاهد الذى يعزف عن الحياة، بل هو تصوف يظل على تعلقه بالأرض، ويمجد هذه الحياة، ويتغنى بالطبيعة التلقائية، ويضفى المعنى الإنسانى على هذا العالم، وتظهر

(1) Kaufmann, W . "Nietzsche, Philosopher..", pp. 64 - 65

النزعة اللاعقلية فى هذه المرحلة حيث تفترضها ضمنا فكرة التصوف، وتعبر عنها دعوته إلى «الإنسان الأعلى» الذى تسود حياته القوة الحيوية التلقائية .

ويمكن القول بوجود اتجاه عام واحد يميز المراحل الثلاث السابقة، ويتمثل هذا الإتجاه فى نقد المعقولية التجريدية، وتمجيد الحياة، وإعلائها، والتعلق بالطبيعة والحياة الأرضية، وفى ذلك كله نفى للمزاعم التى ألصقت بمؤلفاته الإتهام بالتناقض الصريح والجموح الدائم والإنتقال المتواصل بين الأضداد(١) .

أما عن مؤلفاته، فهى تبدأ بمؤلفات الشباب(٢) (١٨٥٨ - ١٨٦٨) ونشرت بعد وفاته، ثم أبحاث فيلولوجية»(٣) (١٨٦٦ - ١٨٧٧) وأعقب ذلك «ميلاد المأساه من روح الموسيقى»(٤) (١٨٧٠ - ١٨٧١) ثم «الفلسفة فى عصر المأساه عند اليونان»(٥) (١٨٧٢ - ١٨٧٥) ونشر بعد وفاته .

وفى عام ١٨٧٣ ألف «أفكار فى غير أوانها»(٦)، وفيه يهاجم شتراوس، ومؤلفه «حياة المسيح»، أما الجزء الثانى من هذا المؤلف فظهر فى عام ١٨٧٤ تحت عنوان «فوائد التاريخ للحياة ومضاره «Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» .

وعنوان الجزء الثالث من هذا المؤلف هو «شوبنهاور كمرب Schopenhauer als Erzieher» ، وظهر فى عام ١٨٧٤ ، أما الجزء الرابع والأخير فعنوانه «ريشارد فاجنر فى بايرويت» وظهر فى عام ١٨٧٦ ، وأما عن مؤلفات المرحلة الوضعية النقدية فهى كالآتى :

١ - «نحن الفيلولوجيون»(٧) فى عام ١٨٧٥ ، ونشر بعد وفاته .

٢ - «إنسانى» ، إنسانى إلى أقصى حد(٨) (١٨٧٦ - ١٨٧٨) .

٣ - أمشاج من الآراء والأمثال(٩) (١٨٧٨ - ١٨٧٩) .

---

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص ص : ٤٣ - ٤٧ .

(2) Jugendschriften .
(3) Philologika .
(4) "Die Geburt der Tragodie aus dem Geiste der Musik".
(5) "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen".
(6) "Unzeitgemasse Betrachtungen".
(7) "Wir Philologen".
(8) "Menschliches, Allzumenshliches".
(9) "Vermiscte Meinugen und Spruche".

٤ - المسافر وظله فى عام ١٨٧٩[١].

٥ - الفجر[٢] فى (١٨٨٠ - ١٨٨١) .

٦ - الحكمة المرحة[٣] فى (١٨٨١ - ١٨٨٢) فى أربعة أجزاء وفى المؤلفين الأخيرين هاجم أخلاق نكران الذات مشيداً بقيمة التوكيد الإيجابى للحياة.

أما عن مؤلفات المرحلة الثالثة[٤] فهى كالآتى :

١ - هكذا تكلم زرادشت[٥]، ونشر الجزء الأول فى مايو عام ١٨٨٣ والجزء الثانى فى يونيو - يوليو سنة ١٨٨٣ ، والثالث فى عام ١٨٨٤ وألف الرابع فى(١٨٨٤ - ١٨٨٥)، ولكن نشر هذا الجزء الأخير لأول مرة فى عام ١٨٩٢ .

وصف نيتشه مؤلفه هذا قائلاً: «إن كل كلمة يتفوه بها «زرادشت» يناقض فيها نفسه، لأن التناقض يعبر عن صفة الإيجاب.. فقبل زرادشت لم يكن أحد يعرف ما هو العلو أو العمق أو الحقيقة ..، ويعبر زرادشت فى رسالته عن كلمة «نعم» إلى حد خلاص كل الأمور التى يحتمها الماضى»[٦] .

٢ - «فيما وراء الخير والشر»[٧] (١٨٨٥ - ١٨٨٦) .

٣ - الجزء الخامس من الحكمة المرحة فى عام ١٨٨٦ .

٤ - أصل نشأة الأخلاق[٨] فى عام ١٨٨٧، ويتكون من ثلاث مقالات ، ويتناول فى المقال الأول علم نفس المسيحية، وكيف أنها نشأت من روح الانتقام والأخذ بالثأر؛ وفى الثانى يتناول سيكولوجية الضمير بالبحث ، ويفسره على أنه غريزة القسوة وقد انقلبت على نفسها، وتظهر أول ما تظهر عند نشأة الحضارات، وفى الثالث يتحدث عن نموذج رجل الدين الذى يعبر عن إرادة العدم والتدهور، ويرى

---

(1) "Der Wanderer und Sein Schatten".
(2) Morgenrote .
(3) Frohliche Wissenshaft.

(٤) وضع نيتشه مجموعة من المؤلفات رآها صالحة لأن تكون مشروعاً يعرض فيه أفكاره الفلسفية، وأطلق عليها فى البداية إسم «إرادة القوة» ثم استبدله بإسم «إعادة تقويم كل القيم»، ولم يقدر لهذا المشروع أن يكتمل.

(5) "Also Sprach Zarathustra".
(6) Nietzche, F. : "Ecce Homo", pp. 901 - 905 .
(7) "Jenseit Von Gut und Bose".
(8) "Genealogie der Moral".

نيتشه أن هذه المقالات الثلاثة بمثابة ثلاث مقدمات سيكولوچية حاسمة تسبق إعادة تقويم كل القيم[١] .

وأما «فيما وراء الخير والشر: مقدمة لفلسفة المستقبل» فهو يقدم فيه نقداً لمفهوم الحداثة فى العلم الحديث والفن الحديث، والسياسات الحديثة، والإنسان الحديث أيضاً، مع الإشارة إلى نموذج الإنسان النبيل، «الذى يناقض» الإنسان الحديث»، فالنبيل يؤكد على قيمة الحياة، وعلى كلمة نعم للوجود، ويرى نيتشه أن مؤلفه هذا يمثل «مدرسة للنبلاء»[٢] .

٥ - «قضية ڤاجنر»[٣] فى عام ١٨٨٨ .

٦ - «أفول الأصنام»[٤] فى عام ١٨٨٨ .

٧ - «خصم المسيح»[٥] فى عام ١٨٨٨ ، ونشر بعد وفاته .

٨ - «نيتشه ضد ڤاجنر»[٦] فى عام ١٨٨٨ ، ونشر بعد وفاته فى عام ١٩٠١ .

٩ - «هو ذا الانسان»[٧]، ونشر فى عام ١٩٠٨ .

١٠ - «مدائح ديونيزيوس»[٨] فى عام ١٨٨٤ وما يليها .

(ب) أسلوبه ومنهجه :

يتمتع أسلوب نيتشه بقيمة أدبية عظيمة، فهو صاحب أسلوب شعرى ونثرى مشوب بالعاطفة وملهم[٩]، ويدعو إلى مجاوزة السطح إلى الأعماق للنفاذ إلى عمق فلسفته .

ويلاحظ أن مؤلفاته تسهل قراءتها، ويصعب فهمها، وذلك بسبب الأسلوب الرمزى الذى كتبت به، ويظهر ذلك جلياً فى مؤلفه «زرادشت»[١٠] وأما عن أحد

---

(1) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", p. 910.
(2) Ibid., p. 908.
(3) Der Fall Wagner .
(4) Gotzendammerung .
(5) Der Antichrist .
(6) Nietzsche Contra Wagner .
(7) Ecce Homo .
(8) Dionysosdithyramben .
(9) Mariàs Juliàn: "History of Philosophy", p. 362.
(10) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", p. 60.

الطرق المثمرة فى قراءة نيتشه، فتتمثل فى إستخلاص مجموعة مترابطة من الموضوعات التى تدور حولها ملاحظاته وتأملاته المختلفة، وذلك بهدف تقويمها، ودراستها بالتفصيل بعد إيجاد العلاقة التى تربط بينها فى وحدة عضوية متكاملة(١) .

وعلى الرغم من الجمال الأدبى لأسلوبه إلا أنه ينم عن بصيرة عميقة، ويكشف عن فلسفة عميقة تتجاوز الشعر والأدب(٢)، يصف نيتشه أسلوبه بأنه «فن الإيقاع العظيم الذى يكشف عن إنفعالات تفوق الإنسانية وتعلو عليها(٣) .

ويشبه أسلوب نيتشه تلك الومضات الفكرية التى تذكرنا بالتفكير الحدسى الذى يقوم على استخدام الصور والرموز(٤)، يقول نيتشه: «أنى أكثر الذين يتخفون خفاء»، فالفيلسوف نيتشه هو من ندركه بأكبر قسط من الصعوبة لأنه نيتشه الحقيقى، وقد يكون ولعه بارتداء الأقنعة نهجاً أدبياً أو أسلوباً يتبعه لتأييد نظرية دون التعلق بها(٥) .

أدى جمال أسلوب نيتشه وبريق لغته، والسمات الأدبية والشعرية التى يتصف بها إلى تضليل قرائه، وبعدهم عن فهم أهدافه الأصلية، وذلك على الرغم مما يبذله من جهد كى نفهم فلسفته فهماً صحيحاً. ويتسم أسلوبه «بالرمزية»؛ إذ نجد لديه مصطلح «الرقص» و «اللعب» فى مقابل «روح الثقل» عدوه اللدود، ومكافحة الثقل عنده تعنى تجاوز أثقل الأمور إلى أكثرها تحليقاً وخفة، إلى الرقص الحر الطليق(٦). كما يتسم أسلوبه ظاهرياً بالتناقض، فهو عندما يستخدم المتناقضات يمحوها ويزيلها فى نفس الوقت(٧) . وتظهر سمة الهجوم والتهكم فى أسلوبه واضحة جلية، والحق أنه لم يكن فى بغضائه شخصياً على الإطلاق، فهو يحارب قوة غير شخصية فى صورة أفكار .

ولقد شن نيتشه – على سبيل المثال – حرباً شعواء على المسيحية، إلا أنه لا

---

(1) Schacht R. : "Nietzsche, The Arguments of the Philosophers", p. XV .

(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche..", . 65 .

(3) Nietzsche, F. : "Ecce Homo, pp. 860 - 861 .

(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ترجمة الياس بديوى، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دمشق، ١٩٧٤، ص : ٩٠.

(٥) المرجع السابق، ص : ٧

(6) Jaspers, Karl: "Reaon and Existenz", pp.32 - 43 .

(7) Jaspers, K. : "Einfuhung in das Verstandnis.. "P.414 .

يمكن التفكير فى فلسفته بدون المصادر المسيحية التى هاجمها[1] ويمكن القول بأن هجومه الحاد على المسيحية ناجم عن عجزه المتزايد عن إنصاف الخصم، ففى عروقه - على حد تعبيره - تجرى دماء رجال الدين[2]، فبغضه لكل ما هو مسيحى لا يجد تفسيراً إلا إنطلاقاً من عجزه عن التخلص من المسيحية[3]، ونقده للأخلاق ناجم عن حسه الأخلاقى المرهف، وأشادته بالحياة فى عفوانها، وبإرادة القوة، والصحة الممتلئة الغنية ليست سوى صدى لبؤس المرض والمعاناه[4]. إلا أن أهم سمة يتسم بها أسلوب نيتشه هى أسلوب الحكمة الموجزة أو الفقرات المنفصلة الذى نلاحظه فى معظم مؤلفاته؛ فلقد دون الجزء الأكبر من مؤلفاته على هيئة فقرات منفصلة aphorisms تنطوى كل منها على فكرة كاملة، ونلمس فى مؤلفاته الأخيرة إتجاهاً تدريجياً إلى التنظيم والتبويب .

ويبدو أن الحكمة الموجزة توافق إتجاه فكره؛ لأنها تفسح المجال لصياغة مقتضبة جريئة، ترفض ذكر الأسباب[5]، كما أنه آثر أن يترك الفكرة تظهر تلقائياً دونما عوائق، فيدونها كما خطرت لذهنه، ويفصح ذلك عن أمانته الفكرية التى تأبى عليه إلا أن يترك ذهنه منطلقاً، ولو جر عليه ذلك التناقض الظاهرى بين أفكاره المنفصلة .

يعلل النقاد لجؤ نيتشه إلى أسلوب الفقرات المنفصلة بأنه لم يكن فى وسعه أن يكتب على نحو مخالف؛ لأن أعصابه المتوترة، وحسه المرهف يجعلانه دوماً عاجزاً عن الكتابة فى أسلوب مطول متماسك، ويرى آخرون أن المزاج الشعرى والأدبى هو سبب التجائه إلى هذا الأسلوب[6] .

والحق أن أسلوب الفقرات المنفصلة والحكم الموجزة طريقة انتهجها نيتشه للعلو على مجموعة المفاهيم والآراء الشائعة رغبة منه فى الوصول إلى الموضوعات ذاتها ..

هذا، ويعد مصطلح التجربة والمحاولة[7] الذى استخدمه نيتشه مفتاحاً لفهم أسلوبه،

---

(1) Lbid., p. 36 .
(2) Copleston, F.: "AHistory of Philosophy", Vol. 7, Image Books, Garden City, New York, 1965, pp. 181 - 182 .

(٣) كتب نيتشه إلى بيتر جاست فى سنة ١٨٨١ : «أدين للمسيحية بأفضل تجارب حياتى الروحية، وآمل ألا أكون جاحداً لها أبداً .

(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ٧

(٥) المرجع السابق، ص : ٩

(٦) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٤٨ .

(7) Versuch, Experiment .

أسلوبه، ويلاحظ أن مصطلح «المحاولة» هنا يكاد يحمل نفس المعنى لكلمة «التجربة» بالمعنى العلمى، فالحكمة الموجزة عند نيتشه تعبر عن تجربة فكرية، والفيلسوف هو من يقوم بتجارب عديدة وجديدة تخالف الموروث السالف، وأما الفلسفة فهى يمكن أن تصير فلسفة علمية[1]، فتعبر عن تجارب جريئة، وعن إرادة قبول أدلة جديدة، وتتخلى عن المواقف السابقة إذا لزم الأمر، ويظهر ذلك المنهج بوضوح فى «الحكمة المرحة» وهو يطلق على هؤلاء الفلاسفة اسم «فلاسفة المستقبل» أو «المجربون»[2] .

(جـ) مذهبه :

يبدو من الوهلة الأولى أن فلسفة نيتشه تفتقد «النسقية» التى نجدها - على سبيل المثال - عند اسبينوزا وهيجل، ويبدو كذلك أنه كان على وعى تام بذلك[3]، ولقد تسبب بعد فلسفته عن المذهبية إلى سوء تفسيرها، أما فلسفته الحقيقية فيندر فهمها فهماً صحيحاً كسائر الفلسفات[4] .

تشير النظرة المتفحصة لفلسفته إلى أن فكره متسق إتساقاً كاملاً بالنظر إلى الموضوعات التى شغلته، والحلول التى وضعها لمشاكله، ومعالجة المشاكل من زوايا عديدة ومختلفة، وبصيغ متغايرة تعبر عن صميم منهجه، ومع ذلك فقد يبدو أسلوبه متناقضاً على الأقل ظاهريا[5] .

نيتشه هو الفيلسوف الذى يضع موضع التساؤل مجمل تاريخ الغرب، ويرى الفلسفة حركة سلبية فى الأعماق وهو فى كفاحه ضد الميتافيزيقيا الغربية يظل مرتبطاً بها، ويقلبها فقط على الوجه الآخر[6] . فلم يقنع نيتشه بصورة الإنسان الحالية فوضع صورة الإنسان الأعلى، وهو القائل بإنقلاب القيم، ومشرع قوانين المستقبل، وواضع المذهب المقابل لعدمية العصر[7]، ومع ذلك كله كان مزاجه الفكرى مثالياً دينيا[8] .

---

(1) Wissnschaftlich . .
(-) Versucher .
(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", pp. 71 - 72 .
(3) Copleston, F. : "A History of Philosophy", p. 170 .
(4) Jaspers, Karl : "Einfuhrung in das Verstandnis", P. 417.
(5) Schact, R. : "Nietzsche, The Arguments of the Philosophers", p.XIV.
(٦) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» : ، ص : ١٠
(7) Jaspers, Karl : "Einfuhrung in das Verstandnis..", p. 411.
(8) Copleston, F.:"Nietzsche, Philosopher of culture" pp. 210- 212.

هذا، ويتعذر علينا تصنيفه كفيلسوف، فيمكن القول بأنه شاعر وفيلسوف بالمعنى العميق لهاتين الكلمتين، أو هو مخلص أو مصلح أو عبقرى، وهو يبشر بصورة جديدة للحقيقة الإنسانية التى على وشك الظهور فى التاريخ[١]، كما يمثل المصير الإنسانى، يقول نيتشه بهذا الصدد: «أن تعتقد بأنك قدر ومصير تلك هى أعلى حكمة»[٢]، ويقول فى موضع آخر: «أنا أول من اكتشف الحقيقة بتمييز الأمور الزائفة، فتراني أضع المتناقضات كما لم يفعل أحد من قبلي، ومع ذلك فأنا أمثل النقيض من الروح النافية، و.. عندما تشتبك الحقيقة مع زيف العصور فى معركة ضارية لابد من أن نتوقع سلسلة من الزلازل تعيد ترتيب الهضاب والأودية كما لم يحدث من قبل»[٣].

وينظر نيتشه إلى فلسفته على أنها «تفسير»، فالمعرفة الأصلية فى رأيه ليست سوى تفسير، والوجود عنده يقبل تفسيرات لا متناهية، وهو يطبق صورة التفسير على معرفة الوجود بهدف إماطة اللثام عن طبيعة الإنسان، وقراءة حقيقته، وهو فى ذلك كله مولع بإرتداء الأقنعة، ومغرم بالتخفي؛ لأنه يرى أن الأقنعة تعبر بالضرورة عن الحقيقة، فيصبح عنده الإتصال غير المباشر الطريقة الوحيدة للاتصال بالحقيقة الأصيلة، والطريقة الوحيدة التى تتناسب مع غموض هذه الحقيقة[٤].

لم يكن لدى نيتشه برنامج محدد للإصلاح، ولكنه إهتم بمستقبل الإنسانية، فرأى أن الطريق إلى الحقيقة يتمثل فى فهم الإنسان لذاته، فإندفع بقوة فى طريق الإخلاص والأمانة الفكرية معبراً بذلك عن القيم التى إهتم بها[٥].

وجه نيتشه حملة ضارية إلى أصحاب المذاهب، وكان أخشى ما يخشاه أن يصير واحدا منهم[٦]، «فإرادة المذهب» عنده تعبر عن الإفتقار إلى الأمانة والجدية فى التفكير، فبناء المذهب عمل طفولي لأن الفيلسوف لا يستطيع من خلال مذهبه أن يوضح حقيقة المقدمات التى بدأ منها، وهى واضحة بذاتها بالنسبة إليه وحده وقد لا تكون كذلك بالنسبة إلى الآخرين.

---

(1) Jaspers, Karl : "Reason and Existenz", p. 38.
(2) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", p. 828 .
(3) Ibid., p. 924 .
(4) Jaspers, K. : "Reason and Existenz", PP. 26 - 27 .
(5) Ipid., PP. 28 - 33.

(٦) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٣١

يرى نيتشه أن الفيلسوف الذى يعتقد فى الصدق المطلق لمذهبه فلا يبحث فى مقدمات فلسفته لهو أكثر حمقاً مما يبدو عليه فى الواقع؛ وذلك لأنه يرفض التفكير فيما وراء مسألة بعينها، ويعبر ذلك – عند نيتشه – عن فساد أخلاقى ماكر يسوغ له رفض المذهبية فلا يوجد مذهب يكشف عن الحقيقة الكلية، ومع ذلك فالمذاهب تفيد من يستطيع استخدامها بمهارة، وتسىء للفيلسوف الذى يسجن فكره بحدودها[1] .

ويمكن القول بأن نيتشه مثله فى ذلك مثل أفلاطون، فلم يكن مفكراً مذهبياً مثله، وإنما إهتم بالبحث فى مشكلات أو موضوعات بعينها، وهو يهتم بوضع الفروض فى فلسفته أكثر من إهتمامه بوضع حلول لمشاكله، ولا تكون نقطة البدء عنده مجموعة من المقدمات، بل غالباً ما تكون موقفاً إشكالياً، ويتضمن هذا الموقف الإشكالى مقدمات الفيلسوف، وبعض هذه المقدمات تتكشف فى سياق آرائه، ولا تكون النتيجة عنده حلاً للمشكلة بقدر ما هى إدراك لأبعادها وحدودها، والمشكلة عند نيتشه لم يوضع لها الحل بعد؛ وإنما هى فى تزايد ونمو مستمر[2]. يستقصى أبعادها الحقيقية[3] .

لم يكن نيتشه من أصحاب المذاهب إذا فهمت (المذهبية) بمعنى الجمود المطلق والتوقف التام عن النمو والحياة، أما إذا فهمت بالمعنى الواسع أى بمعنى اللون الغالب على الشخصية واتساقها مع ذاتها، فإنَّ نيتشه كان ذا مذهب، فالدعوة إلى التجديد وتغيير المنظور هى مذهبه والوحدة الجامعة بين جوانب فكره[4]، فالعظمة عنده تتمثل فى تبنى مذاهب مفتوحة غير مكتملة، وفى اعتناق آراء حرة بلا قيد أو شرط، تسمح له بالتغلغل فى عمق المشكلات[5] .

قد تصلح بعض المذاهب المعروفة فى تاريخ الفلسفة للتعبير عن فلسفة نيتشه، ومع ذلك فهى لا تعبر عنها تمام التعبير؛ إذ تلتقى معها فى بعض المسائل وتختلف عنها فى البعض الآخر، فأما عن «الواقعية» فهى مذهب يرى أن الوجود مستقل عن المعرفة

---

(1) Kaufmann, W.: "Nietzsche Philosopher..", pp. 66-67 .

(2) Ibid., P. 68 .

(٣) يرى «يونج» أن الطريقة الصحيحة والسَّوية لمعالجة المشاكل النفسية فى التحليل النفسى هى إنماء هذه المشاكل إلى مستوى الشعور Niveauerhohung des Bewusstseins .

(٤) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ٣٢ .

(5) kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher...", p. 72 .

الحالية التى تعرفه بها الذوات المدركة، فهو لا يستمد من هذا الإدراك لأنه يتجاوز الفكر، والنتائج الأخلاقية المترتبة على هذا الرأى تتمثل فى الأخلاق الواقعية التى تتعلق بهذه الأرض، وتتخلى عن كل تطرف مثالى يربط الأخلاق بعالم آخر بالمعنى المثالى لهذه الكلمة، وتلك هى أبرز صفات رأى نيتشه فى الأخلاق، ومع ذلك فنيتشه يبتعد كل البعد عن الواقعية فى مجال المعرفة، فهو ينتقد الواقعيين لاعتقادهم بأن العالم كما يظهر لنا هو العالم الحقيقى، وأن العالم فى ذاته لا يختلف عما نراه، وهو يؤكد أن العالم كما نتصوره هو عالم كما يصلح لوجودنا فحسب، لا كما هو فى ذاته – وفى ذلك نلمس فى فكره عناصر مثالية واضحة .

أما عن الوضعية، فهى ذلك المذهب الذى تأثر بالتقدم الكبير الذى أحرزه المنطق والرياضة فى منتصف القرن التاسع عشر، فحاول أصحابها أن يوحدوا بين أسس المنطق والرياضة وليجعلوا منها دعامة لتحليل فلسفى بوسعه أن يقضى على المشاكل الميتافيزيقية، ولقد تأثر نيتشه بالتقدم العلمى، ويطلق على إحدى فترات تفكيره الفلسفى اسم «الفترة الوضعية» كما لم يقتصر إعجابه بالمنهج العلمى التجريبى على هذه المرحلة الوسطى من مراحل تفكيره حيث حاول فى الفترة الأخيرة أن يضع لفكرة العود الأبدى – وهى ذات طابع صوفى – أساساً علمياً، وكان ينوى أن يكرس عشر سنوات من حياته لدراسة العلم الطبيعى والرياضى كى يبرر الفكرة علمياً، ولم تساعده صحته على ذلك[1] .

ولكن الوضعية السائدة فى عصره لم تكن لترضيه، ذلك أنها حاولت أن تعطى صورة علمية للمبادىء الأخلاقية العامة الشائعة التى كرس نيتشه حياته للحملة عليها، فتفكيره – إذن – لا يمكن أن تستوعبه كلمة الوضعية بسبب تلك النزعة الصوفية الواضحة عنده التى تتجاوز نطاق الوضعية كل التجاوز، كما أن الجانب الشعرى والفنى الذى سيطر على أروع مؤلفاته يبعده كل البعد عما هو وضعى .

يرى بعض الباحثين فى فلسفة نيتشه استباقاً «للبراجماتية» فكلاهما يشترك فى الحملة على العقل الخالص، ورده إلى المقتضيات الحيوية للإنسان، كما أن الوجه السلبى للبراجماتية المتمثل فى نقد الأسس الميتافيزيقية القديمة يكاد يكون ترديداً لآراء سبق ظهورها عند نيتشه، والإتجاه إلى العينية، ونقد فكرة الجوهر القديمة،

---

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص . ٣٢ – ٣٥

واخضاع القيم للوجود يمثل عاملاً مشتركاً بين الطرفين، علاوة على أن نظرية الحقيقة عند نيتشه تشبه نظرية البراجماتية؛ فالحقائق من خلق الإنسان، ومقياس صحة الأفكار هو نفعها أو صلاحيتها للعمل، ومن هنا كان تغير الحقائق بتغيير المواقف وما يصلح لكل منها، فاختفت الحقيقة الثابتة، ونلاحظ بهذا الصدد تحمس نيتشه فى الدفاع عن الحقيقة النسبية، وتأكيده على أن الحقيقة هى ما ينفع الحياة، بل هى خطأ وبطلان ثبت نفعه، وأن الحياة هى أساس الحقيقة، ومصدرها الوحيد[١].

وإن كان نيتشه يدعو إلى التجربة، فللتجربة عنده معنى يختلف تماماً عن المعنى البراجماتى لها؛ ذلك أنها تعنى أن نحيا وفقاً لاجابة ما أو لأحد الحلول التى يراها الفكر، والعلم عنده طلب دائب للمعرفة، وسلسة لا تنتهى من التجارب الجريئة، كما أن العلم والحياة لا ينفصلان، أما العلم والفلسفة عنده فهما طريقة فى الحياة، فكان نيتشه بذلك خصماً للدوجماطيقيين، يفسح المجال للتجارب العديدة التى تقوم عليها النظريات والآراء، فكان يرى أن النفوس العظيمة تنزع نحو الشك، وأن الاعتقادات أغلال وسجون[٢].

يلاحظ أن تطرف البراجماتيين فى النزعة اللاعقلية إلى حد مهاجمة العلم يباعد بينهم وبين نيتشه الذى ظل على احترامه للعلم بالصورة التى سادت عصره، وكان نقده للنزعة العقلية التجريدية راجعاً إلى تمسكه بالروح العلمية الصحيحة، وعلى ذلك فإن البراجماتية لا تستنفد فلسفة نيتشه التى هى أوسع من أن تنحصر فى حدودها.

أما عن «الوجودية» فثمة وشائج تجمع بين نيتشه والوجودية، وتتمثل فى ذلك الإقتراب بين حياته وتفكيره مثله فى ذلك مثل كيركجور الذى كانت تجاربه الحية مدار حياته، كما أن فهم نيتشه للإنسان يقربه من الوجودية، فوجود الإنسان سابق على ماهيته، أو هو الذى يكون ماهيته، وليست له ماهية ثابتة؛ لأنه فى «محاولة» دائمة لا تعرف الحدود؛ ففى الإنسان شىء أساسى ناقص يعلى من قدره، ذلك أن عدم تحدد ماهيته هو الذى يمكنه من تجديد وجوده على الدوام، والإنسان «فى زرادشت» «خالق ذاته» Selbstschaffender، فنقصه الأساسى هو مصدر حريته،

---

(١) المرجع السابق ص ص ٣٦ - ٣٧

(2) Kaufmann. W.: "Nietzsche, Philosopher. ", pp. 74-77

ويمكنه من خلق ذاته على الدوام، أما عن فكره إرادة القوة، فهي الأخرى تشير إلى أن الإنسان كائن يتجاوز ماهيته على الدوام ولا يقف بها عند حد .

وللإنسان في كل فلسفة وجودية موقف أساسي يعبر عما تتميز به أهم اللحظات التي تتبدى فيها إنسانيته، وهذا الموقف عند كيركجور مثلاً هو «القلق» الذى يعبر تماماً عن عدم تحدد ماهيه الإنسان؛ لأنه الحالة التي تتفتح فيها أمامه آفاق عديدة قبل أن يستقر على واحد منها، أما عند نيتشه، «ففكرة الخطر» تعبر عن هذا الموقف الأساسي، فالخطر هو السير على الطريق، والإنسان الحقيقي هو الذى يسير في الطريق، أما من لا يسير في الطريق فلم تتحقق إنسانيته بعد، أو هو الإنسان الأخير على حد تعبير نيتشه .

وتعبر فكرة «الإنسان الأعلى» عن الدعوة إلى تجاوز الماهية الثابتة وحشد القوى الخالقة للإنسان حتى يعلو بها على ذاته دوماً، كما تعبر «فكرة العود الأبدى» عن رغبة الإنسان في السيطرة على الزمان، فحين يعود كل ما مضى عدداً لا متناهياً من المرات، ينستوى عند النفس الماضي والمستقبل، وتتحرر النفس من قيد الماضي بإحالته إلى مستقبل، وتسيطر الإرادة على الزمان في كل مظاهره، أما فكرة «موت الاله» فيفسرها هايدجر في وجهها السلبي، ويرى أنها لا تنصب على الاله المسيحي، ولا على آلهة الأديان؛ بل المقصود بها هو عالم ما فوق المحسوس[1] ، وعالم الميتافيزيقا بصفة عامة، كما تعبر عن اعتقاد نيتشه بأن العالم الآخر بكل صوره الفلسفية قد فقد دعامته، وإنهار من أساسه، وهي فكرة تمهد بشكل مباشر لرفض الميتافيزيقا التقليدية بحيث لا يبقى أمام الفكر سوى البحث في القيم، وتنتقل الفلسفة إلى البحث في الذات وفيما له قيمة بالنسبة إليها، وتلك هي نقطة البداية لكل فلسفة وجودية، كما فهمت «فكرة موت الإله» على نحو يقرب بين فلسفة نيتشه والفلسفة الوجودية، من حيث أنها تعبر عن سعى نيتشه إلى التعالى أو العلو، وبينما تبحث الأديان عن التعالى فيما يتجاوز الإنسان،ويبحث عنه كيركجور في شخصية «المصلوب» ، فإن نيتشه يريد أن يحقق التعالى عن طريق «الإنسان» الذى تفسح له فكرة موت الإله الطريق، فيحقق كل ما تتسع له إمكانياته .

ويلاحظ أن المبادىء المشتركة بين فكر الفيلسوف والوجودية عامة إلى أقصى

---

(١) المرجع السابق ص ص ٣٨ - ٤٠

حد؛ لأن فكرة تجدد الوجود الإنسانى وعدم ثبات ماهيته، والدعوة إلى علاء الإنسان بنفسه وتجاوزه لذاته على الدوام فكرة مشتركة بين كل الفلسفات الدينامية التى تدعو إلى الحركة، كما أن عدم ثبات ماهية الإنسان هى المقدمة الأولى التى تفترضها كل فلسفة تعتقد بالتطور وفاعلية التاريخ، هذا بالإضافة إلى أن موقف نيتشه من العلم يميزه عن مختلف التيارات الوجودية بصفة أساسية، ذلك أن الفيلسوف الوجودى يعمل دون وعى منه على إثبات قصور العلم عن إستيعاب أهم مجالات الحياة البشرية، فللعلم حدود لا يتعداها، وعند هذه الحدود تبدأ الفلسفة الوجودية نشاطها[١] .

وعلى ذلك فإن إنتساب نيتشه إلى الوجودية لا يمكن التسليم به من جميع الوجوه، كما أن إقتراب فكره من بعض المذاهب الفلسفية المعروفة لا يجعله يخضع بالضرورة لواحد منها خضوعاً تاماً[٢]، فنيتشه هو - بالأحرى - هزة أو صدمة اجتاحت ضمير الفلسفة الغربية، ويتميز فكره بالتساؤل العقلى عن الوجود والحقيقة الأصلية، كما تتجاوز فلسفته جميع الحدود، فترسم موقفاً جديداً خالصاً للإنسانية يتطلع نحو بدايات حقبة جديدة تأتى فى المستقبل[٣] .

ذهب ياسبرز إلى أن «نيتشه» كان دائماً على وعى با «للامتناهى» ، فتفكيره لا يقف عند الحدود الواضحة للإهتمامات الحيوية عند الإنسان، وإنما يتجاوز الحدود، ويتمثل ذلك فى قصيدته التى نظمها فى شبابه إلى «الإله المجهول»[٤] .

كما يرى ياسبرز أن رموز الدين عند نيتشه تكاد تخلو من المضمون المتعالى، وتميل إلى صفة الكمون والمحايثة، وهو عندما يثب إلى العلو، فهو يتشبث بصورة من

---

(١) المرجع السابق، ص ص : ٤٠ - ٤٢ .
(٢) نفس المرجع، ص : ٤٢ .
(3) Jaspers, K.: "Reason and Existenz", pp. 25-26 .
(٤) جاء فى هذه القصيدة ما يلى :

Nein .
Komm Zurück .
Mit allen deinen Martern .
Oh Komm Zurück .
Mein Unbekannter Gott. mein Schmerz .
Mein Ietztes Glück" .

العلو لا نستطيع عملياً اللحاق بها، ومن أمثلة هذه الصور فكرته عن العود الأبدى والإنسان الأعلى[1] .

وتشير فكرة الارادة عند نيشة إلى ذلك العلو الذى يسمو بنا فوق أنفسنا؛ فهى تحرر الإنسان، وتجعله يريد الحياة على الرغم مما بها من أوصاب وآلام، ولما كان نيتشه شاعراً فيلسوفاً، فلقد استحالت فلسفة الإرادة عنده العاملة على قهر الإنسان شعراً وادعاً: شعر الإرادة التى تغالب الشقاء، فالإنسان رغم كل شىء متفائل لا يقهر، ولعل التعاسة تجربة، بل لعلها تجربة قدسية[2] .

---

(١) ويمكن ترجمتها بالعربية كالآتى :

«لا .

أرجع ثانية .

مع كل شهدائك .

أرجع ثانية .

يا إلهى المجهول، ومنتهى أملى .

وقدرى الأخير» .

(٢) هنرى توماس : «تراجم حية لأعلام الفلسفة الغربية»، ص ص ٣٣٤ - ٣٣٦ .

الباب الأول

"مصطلح العلو أو الترانسندنس"

مناقشة لغوية وفلسفية

الفصل الأول

الملامح العامة لمشكلة العلو أو الترانسندنس

تمهـــــيد :

.. يفر عصرنا فى جنون من الأصل والمنبع، فهو عصر الثرثرة والضجيج واللافتات والشعارات المتصارعة، وهو أيضاً عصر السرعة والسطحية والشمول والآله، أنه عصر العدمية الذى تصبح فيه الدعوة إلى العلو بمثابة دعوة لإنقاذ التفلسف والإنسان، وهو الكائن الوحيد القادر على العلو فوق نفسه، وفوق العالم .

فالعلو يهدف إلى أن يثير فينا الشعور بالغربة الهاجعة فى نفوسنا، فيدفعنا إلى مجاوزة الأطر، والقوالب، والمواضعات التى نطمئن إليها، ويعيدنا إلى فعل التفلسف الحق الذى هو فى النهاية علو فوق كل شيء كى نعرف ما هو الشيء .

«بعيدون نحن عن العلو»، كما أننا نعانى من تلاشى العلو لا من غيابه؛ لأن غياب العلو لا ينفى احساسنا به حتى ولو تعذر علينا الوصول إليه، و «نيتشه» مثال واضح على ذلك، لأن تحمسه الفظيع فى حربه على الميتافيزيقا نابع من إحساسه بالعلو وأن يكن علوا سلبياً - كما سيأتى بيانه، فلقد ظل نيتشه على صلة بالعلو على الرغم من إنكاره له وحربه عليه .

وفى غياب العلو نوع من وجوده، لأنه قد يحركنا للسعى إليه، كما أن فى غيابه شيء من الإيجاب ؛ أما أختفاؤه فسلب كله حيث يختفى لدينا الإحساس بالاختفاء نفسه فيتلاشى من أنفسنا كل وعى بالعلو، وما أشد حاجة الإنسان فى هذا الزمن إلى تحقيق العلو والارتفاع حتى يصبح علاقته بالواقع، فيعود للعالم معناه الحق بعد أن احتجب خلف حاجز كثيف من المفاهيم البالية[1] .

لما كانت مشكلة العلو أو «الترانسندنس» على هذا القدر من الأهمية، فلقد آثرنا أن نخصص الفصل الأول لمناقشة مصطلح الترانسندنس من الناحية اللغوية والفلسفية، ثم نعرض المفاهيم التقليدية للعلو فى تاريخ الفلسفة عرضاً موجزاً، ونطبق تلك المفاهيم على بعض نماذج للترانسندنس، فى الفصل التالى تمهيداً لعرض فلسفة نيتشه فى الفصول التالية .

---

(١) فولفجانج شتروفه : «فلسفة العلو الترانسندنس»، ترجمة عبد الغفار مكاوى، مكتبة الشباب، القاهرة سنة ١٩٧٥، ص ص ٢٣ - ٣٦ .

أولاً - الأصل اللغوي لكلمة «الترانسندنس أو العلو» :

عُلُوّ كل شيء، وعلْوه، وعُلْوه، وعلاوته، وعاليه، وعاليته أى أرفعه، والله عز وجل في لسان العرب هو العلى المتعالي، العالى الأعلى، ذو العلا، والعلاء، والمعالى، والأعلى هنا بمعنى العالى فهو أعظم وأجل وأعلى مما يثنى عليه، والعلى الشريف فعيل من علا يعلو، وهو بمعنى العالى أى الذى ليس فوقه شيء، ويقال : هو الذى علا الخلق فقهرهم بقدرته .

والمتعالي هو الذى جل وتنزه عن وساوس المتحيرين، وقد يكون المتعالى بمعنى العالي، والأعلى هو الله الذى هو أعلى من كل عال واسمه الأعلى؛ أى صفته أعلى من كل الصفات، والعلاء : الشرف، وذو العلا: صاحب الصفات العلا، وصفة الله العليا هى شهادة أن لا إله إلا الله، فهذه هى أعلى الصفات، ولا يوصف بها غير الله وحده لا شريك له، ولم يزل الله عليا، عالياً، متعالياً وهو العلى العظيم .

والأصل اللغوى لكلمة العلو يشير إلى إرتفاع أصل البناء، والتعالى[١] يعنى أيضاً الإرتفاع، وعلا بالأمر معناها اضطلع به واستقل، واعتلى الشيء، تعنى قوى عليه وعلاه، وتقول العرب: ذهب الرجل علاءً وعلُواً، ولم يذهب سفلا إذا ارتفع، فالإرتفاع والصعود هو المعنى اللغوى لكلمة العلو كما ورد فى «لسان العرب»[٢] .

وإذا اصطلحنا على ترجمة كلمة «الترانسندنس» بالعلو، يتعين علينا أن نبحث فى الأصل الإشتقاقى للكلمة الأوربية ومعناها وأول ما نلاحظه هو أن المعنى الحرفى للفعل الإنجليزى Transcend هو «يتجاوز» أو «يسمو فوق الوجود المادى» أو «يفوق ويبز بمعنى يتفوق على»[٣] .

كما تعنى Transcendence التجاوز والسمو والتفوق، وهى سمة يتميز بها ما يتجاوز شيئاً آخر[٤] أو ما يفوق الإمكان[٥] .

---

(١) لسان العرب، راجع : «علا»، ص ص ٣٠٨٨ - ٣٠٩٥ .

(٢) المرجع السابق، نفس المكان .

(٣) منير البعلبكى : «المورد»، دار العلم للملايين - بيروت، راجع مصطلح "Transcend" .

(4) Gerard Lagrand : "Dictionnarie de Philosophie" Cf.: "Transcendance" Bordas, Paris, 1972 .

(5) Morfaux, Louis Marie : "Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines", Librairie Armand Colin, Paris, 1980, Cf.: "Transcendance" .

وتعنى كلمة Transcendent فائق أو متجاوز الحد وعال (واقع وراء نطاق الخبرة أو المعرفة) مما يشير إلى كائن فوق الوجود المادى[١] . وتعنى أيضاً متسام[٢] .

هذا، وتكاد تحمل كلمة «Transcendental» نفس المعنى حيث تشير إلى ما يقع وراء نطاق الخبرة، ولكن ليس وراء نطاق المعرفة البشرية، كما تشير إلى الفائق والمتجاوز الحد، والمبهم، وتترجم أيضاً «بالترانسندنتالى» أو المفارق والصورى، وجميع هذه المعانى تشير إلى السمو من حيث الوجود والمعرفة[٣]. ويترجم مصطلح «Transcendentalism» بالتعالى .

والفلسفة المتعالية – مثلاً – هى كل فلسفة تقول بأن اكتشاف الحقيقة يتم بدراسة عمليات الفكر، لا عن طريق الخبرة أو التجربة[٤] .

* * *

أما عن الأصل الإشتقاقى لكلمة «الترانسندنس» فهو يشير إلى كلمة تكونت فى لاتينية العصر الوسيط لتصبح فيما بعد فكرة من أهم الأفكار الفلسفية، كما دخلت فى أسماء المذاهب الفلسفية ذاتها، على سبيل المثال: «فلسفة كانط الترانسندنتالية» فالمصطلح قد استخدم فى وقت متأخر نسبياً، كما أن الغموض يحيط به لعدم تحدد معناه تحديداً واضحاً، وعلينا أن نسعى إلى توضيح ذلك المعنى وهو الأمر الذى تفرضه أهمية الموضوع قيد البحث[٥] .

ترجع كلمة «الترانسندنس» إلى الاسم اللاتينى الذى تكون فى لغة العصر االوسيط وهو «ترانسندنتيا»[٦]، ويأتى هذا الاسم من الفعل Transcendere المركب من المقطع trans والفعل Scendere، وهما متكاملات من حيث المعنى، ويحققان وحدة داخلية متكاملة، أما عن السابقة trans فهى تعنى، وراء، فوق، ما بعد أو فيما

---

(١) منير البعلبكى : «المورد» راجع مصطلح : "Transcendent" .

(2) Doniach, N.S., : The Oxford English Arabic Dictionary of Current Usage, Cf.: Transcendent .

(٣) منير البعلبكى، «المورد»، راجع مصطلح "Transcendental" .

(4) Doniach, N.S.: "The Oxford English-Arabic Dictionary", Cf. : "Transcendentalism".

(٥) فولفجانج ستروفه . «فلسفة العلو»، ص ص ٣٧ – ٣٨ .

(6) Transcendentia .

وراء، وأما عن الفعل Scendere فمعناه يصعد، وبذلك يكون المعنى الحرفى للترانسندنتيا هو الصعود[1].

ويترجم الفعل «Ubergan» فى الألمانية الوسيطة بالفعل Ubersteigen فى الألمانية الحديثة، مثله فى ذلك مثل كلمة Transcendere اللاتينية ،

ويفضل ترجمتها بالفعل Ubersteigen (يعلو – يصعد) لأنه يعبر عن المعانى الفلسفية الكامنة فى الفعل اللاتينى على نحو أكثر كما لا وتحديداً .

وينطوى المقطع trans على ثلاثة معان :

أ) إلي ما وراء : فكل صعود هو صعود من شيء إلى آخر، أى مما يقع تحت ما تصعد إليه أو ما يقع قبله .

ب) فوق : وهو المعنى المكانى للكلمة، وتعنى أيضاً أعلى بحيث لا يكون ثمة شيء آخر أعمق منها أو تحتها، ويلاحظ أن كلمة فوق Uber الألمانية قريبة جداً من كلمة فوق أو هيبر Hyper اليونانية، وكلمة سوبرSuper اللاتينية، كما تستخدم كلمة فوق الألمانية بمعنى(وراء ، مابعد Jenseit) وهو معنى كامن فى الكلمة اللاتينية trans .

حـ) معنى المقارنة : فيعبر عن الصعود إلىٰ مجال أسمى كما يحدث عند تخطى حد أو تجاوز .

أما الفعل اللاتينى Scendere بمعنى يصعد «فيعبر عن حركة من أسفل إلى أعلى، وهى حركة متضمنة فى الحرف uber، وإن لم يكن ذلك ضرورة لازمة، فالحرف الأخير يعبر عن حركة تسير غالباً فى اتجاه عمودى أو رأسى، وأما عن فعل الصعود Steigen فهو يعنى أصلاً الانتقال من مكان إلى آخر، ويدل منذ أقدم[2] العصور على الحركة التى تتم من أسفل إلى أعلى، ومن الأعماق إلى الأعالى، كما

---

(١) يمكن ترجمة كلمة الصعود بالألمانية إلى كلمات ثلاث هى :
١ - Die übersteigung
٢ - Das übersteigen .
٣ - Der übersteig .
وكلها تفيد الصعود مع فروق طفيفة .

(٢) المرجع السابق، ص ص : ٦٩ – ٧٠ .

تدل على حركة عكسية من أعلى إلى أسفل، ومن الأعالى إلى الأعماق، إلا أن المعنى الغالب على الكلمة هو المعنى الأول أو الصعود إلى أعلى، «فالطائر يصعد فى الهواء» كما أنها تدل في المجاز على الحركة الصاعدة، ومثال ذلك: «المزاج يرتفع» والعكس دائماً هو الهبوط[١] .

ثانياً - المفهوم الفلسفي لمصطلح العلو أو الترانسندنس واشتقاقاته :

إذا ما اصطلحنا على ترجمة الفعل Transcend بالفعل «يعلو»، يمكننا أن نذهب إلى أنه يشير إلى مجال يقع وراء نطاق الخبرة، ويستخدمه المؤمنون للدلالة على وجود الاله فيما وراء العالم المخلوق بصورة خارجة عنه[٢]. أما فى الفرنسية[٣] فالمصطلح استحدثه هنرى برجسون فى اللغة الفلسفية، وهو يعنى مجازا الصعود إلى فوق منطقة الشعور أو الفكر وتجاوزها، والتوغل فى منطقة تفوقها أو تعلو عليها .

وإذا كانت الميتافيزيقا أكثر من مجرد تدريب أو ممارسة، فيجب أن تعلو على المفاهيم والتصورات بغية حصول الحدس كما يرى برجسون[٤]. وإذا اصطلحنا على ترجمة Transcendent[٥] بالصفة «العالى»، فيمكننا أن نذهب إلى أنها تشير إلى المعانى التالية :

أ) ما يرتفع فوق مستوى أو حدود معينة، وهو صعود لا يمكن بالوصول إلى السماء أو الموجودات الأكثر كمالاً ... الخ، ويفترض هذا الارتفاع توسط مبدأ خارجى فائق عليها[٦] .

ب) «الفائق» فى نظام الذكاء أو الأموز الفردية، وما يرتفع إلى فوق المستطاع مثل «عبقرية عالية»، أو ما يرتفع فوق مستوى الإنسانية مثل «الله كائن عال، لا حد لكمالاته، وتستعصى طبيعته على الفهم بالنسبة للعقول المحددة كما يرى «بيركلى».

---

(١) نفس المرجع السابق، نفس المكان

(2) Flew, Antony : "A Dictionary of Philosophy", London, 1979, Cf. "Transcend" .

(3)Transcender, Surmonter, Surpasser, Outrepasser

(4) Lalande, André : Vocabulaére Technique et Critique de La Philosophie", Librairie Félix Alcan, Paris, 1926, GF. : "Transcendance", pp. 902 - 906 .

(5) Transcendent .

(6) Ibid .

جـ) ما يقع وراء كل خبرة ممكنة، سواء فيما يتعلق بالحقائق والأشياء فى ذاتها، أو مبادىء الشعور والإدراك، وينسب هذا المعنى أولاً وقبل كل شيء إلى «كانط»، وهو يسمى المبادىء التى تتجاوز حدود الخبرة الممكنة مبادىء «عالية أو ترنسندنتالية»[1] ومن ثم لا يمكن معرفتها[2].

د) يشير المصطلح Transcendent فى مجال الميتافيزيقا واللاهوت إلى «الاله» أو المطلق، وكلمة «العالى» تطلق على الإله أو المطلق بالمعانى الآتية :

١ – كامل، وراء كل تحديد ونقص .

٢ – لا يمكن إدراكه(ونجد ذلك فى اللاهوت السلبى أو فى التصوف) .

٣ – بعيد عن الطبيعة (فى الديزم – Deism[3]) .

٤ – بعيد عن الإنسان الطبيعى .

هـ – وفى مجال المعرفة تذهب الثنائية المعرفية إلى أن الموجود الواقعى يتجاوز ويعلو على الوعى، ويتعذر عليه بلوغه أو التأثير فيه، ويقال للفكر إنه «عال بذاته» Self-Transcendent عندما يتضمن علاقة أساسية بما ورائه (القصدية) .

و – فى الأخلاق : تشير «المثالية الأخلاقية» إلى علو الإرادة فوق الطبيعة[4]، وإلى تفوق الإنسان على نفسه، وترفع همته، عن شروط الحياة الواقعية، فالأخلاق المتعالية توجب على الإنسان أن يتخلص من قفص الطبيعة من حيث إنها تقوم على «مجاوزة» الذات Morale du depassement، وهى توجب على الإنسان أن يسمو بنفسه إلى معالى الأمور تحقيقاً للتقدم، ومن شرط هذا التقدم طلب الأفضل لا الرضا

---

(1) Stockhammer, Morris : "Kant Dictionary", Philosophical Library, 1st ed., New York, U. S. A., 1972, Cf. "Transcendent", pp. 222 - 223 .

(2) Runes, Dagobert, D. : "The Dictionary of Philosophy", John Growther, LDD, Philosophical Library, New York, 1942, Gf. "Transcendent"

(٣) مذهب فكرى يدعو إلى الايمان بدين «الديزم» وهو دين طبيعى مبنى على العقل لا على الوحى، ويؤكد على الأخلاق منكراً تدخل الخالق فى نواميس الكون .

(4) Runes, Dagobert, D. : "The Dictionary of Philosophy", Cf "Transcendent", p. 319 .

بالواقع، ومن ثم، نلاحظ تلاقيا في المعنى بين مصطلح الترانسندنس ومصطلح المجاوزة من حيث التطلع إلى حالة أعلى وأسمى من الحالة السابقة[1] .

ز) العلاقة العالية Transcendent Reference وهى علاقة فكرية بما يقع وراء الموجود، والعالى بالمعنى الميتافيزيقى العام ضد الكامن، وهو فى الطبيعة فائق على وجه الإطلاق، وذو نظام مختلف، على سبيل المثال: فى الأنظمة الثلاث لدى بسكال تكون الروح متعالية فى علاقتها بالمادة، والمحبة متعالية فى علاقتها بالروح، كما أن العالى بالمعنى الميتافيزيقى الخاص هو الوجود الفائق لكل أنواع الوجود الأخرى، ويتجاوز أو يقوم بعملية المجاوزة بصورة لا متناهية، أى أنه: «الإله»، ولا يوجد العالى فى الشعور، بل يتجاوزه، وهو المطلق فى تعارضه مع المتناهى والنسبى، فيرى ياسبرز مثلاً أن «العلو يقع وراء كل شكل وصورة»[2] .

أما عن المطلق فهو يعنى لغويا ما كان بلا قيد أو وثاق، ويعنى اصطلاحاً فى الميتافيزيقا ما لا يفتقر فى تصوره ولا فى وجوده إلى شيء آخر وهو كلمة جاءتنا من اللاتينية وتدل على ما هو حر أو خالص من كل علاقة بغيره، بذلك يصبح معنى كلمة المطلق «هو التام، والمكتفى بنفسه، والكامل»، وتدل عليها فى بعض الأحيان كلمة Perfectus أى ذلك الذى تم من كل ناحية أو بلغ أوج كماله، ونجد هذا التعبير مثلاً عند «شيشرون»[3] حين يقول: «كامل ومطلق»، وعند «نيقولاوس الكوزانى»[4] حين يستخدم الكلمة للدلالة على الله بمعنى الضد من المحدود، ويصبح المطلق اسماً لدى فلاسفة المثالية الألمانية التأملية مثل شيلنج وهيجل خاصة وهما ممثلان للمثالية المطلقة، يقول هيجل: «فى الفلسفة يوصف أسمى الموجودات بأنه هو المطلق»، والمطلق بتعبير سالب شأنه فى ذلك شأن اللامحدود واللامشروط، كما أنه تعبير موجب قد يترجم أحياناً بمعنى الكامل والتام، وكأننا إذا فكرنا فى المطلق على أنه «عال» فلا يمكن أن نصفه وصفاً إيجابياً، لأن كل وصف إيجابى يحدد ويعين بينما العلو فوق كل معين ومحدود[5]

---

(١) جميل صليبا : «المعجم الفلسفى»، مجمع اللغة العربية، ج٢ ، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٨٢ ، راجع مصطلح : «المجاوزة» ص ٣٤٤ .

(2) Morfaux, Louis Marie : "Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines", Cf. Transcendent, p. 371 .

(٣) سياسى وخطيب رومانى تعتبر خطبه آية فى البلاغة اللاتينية عاش فى الفترة ما بين (١٠٦ – ٤٣) ق.م

(٤) فيلسوف لاهوتى ألمانى عاش فى الفترة ما بين (١٤٠١ – ١٤٦٤م) .

(٥) فولفجانج شتروفه : «فلسفة العلو الترانسندس»، ص ص : ٧٧ – ٨٣ .

وثمة فرق واضح بين العالى والمطلق، فالمطلق بالمعنى الدقيق للكلمة هو ما لا تربطه بغيره علاقة ما، ولما كان كل تفكير هو فى صميمه تفكير فى شكل علاقات، فإننا إذا ما فكرنا فى المطلق على وجه من الوجوه فلابد أن يكون - على الأقل - فى علاقة بى «أنا المفكر»، أما «العالى» فيراد به دائماً علاقة ما، لأنه مهما ارتفع العلو فإن من يعلو يظل بإستمرار على علاقة تربطه بما يعلو فوقه، ففكرة المطلق - إذن - وفكرة العالى غير متكافئتين[١] .

وأما عن الكمون[٢] فالمقابل الصحيح له هو العالى، ولقد صاغ «سبينوزا» وفقا للإستعمال اللغوى فى العصر الوسيط القاعدة الثانية عشرة المشهورة فى الجزء الأول من كتابه الأخلاق على هذا النحو: «الله هو العله الكامنة لا العلة العالية «المتجاوزة» للأشياء جميعاً .. بذا يكون المقابل الحقيقى للكمون[٣] هو العلو والمجاوز والمفارق، ويمكن القول بأن هذا التقابل قد شاع فى الفلسفة الحديثة على يد كانط، فالإمانت Immanent عند كانط هو ما يبقى فى حدود التجربة الممكنة أما الترانسندنت Transcendent فهو الضد الذى يحلق فوقه[٤] .

ويلاحظ أن الترانسندنس أو العلو من الناحية الصورية أو الشكيلة يعبر عن العلاقة بين طرفين: بين ما يعلو، وما يعلى إليه أو ما يعلى فيه، وهى علاقة لا يمكن عكسها: فإذا كان أ عاليا بالنسبة إلى ب فإن العكس لا يصح ولا يجوز، وكلاهما مختلف عن الآخر اختلاف علاقة الإنسان بالله عن علاقة الله بالإنسان، ونحن نفكر أولاً وقبل كل شىء فى العلاقة التى تتجه نحو «العالى» لأن تفكيرنا يتجه بصفة عامة من الأقل إلى الأكثر، ومن المتناهى إلى اللامتناهى، وكلما أخذنا فكرة العلو مأخذ الجد، ارتفع شأن الجانب الثانى من العلاقة السابقة .

وجدير بنا الاشارة إلى إزدواج أساسى تنطوى عليه كلمة «العلو» فالعلو لا يعنى لغوياً عملية العلو فحسب، وانما يعنى كذلك العالى نفسه الذى نعلو إليه، وياسبرز مثال واضح - كما سيأتى بيانه - على استخدام الكلمة بالمعنى الثانى، فلا يدل بها

---

(١) المرجع السابق، ص ص : ٨٣ - ٨٤ .

(٢) ويترجم بالكمون أو السكون أو البقاء فى أو المحايثة Immanenz

(٣) يلاحظ أن «مذهب وحدة الوجود» يتضمن الكمون بمعنى أنه يشير إلى حضور الاله الشخصى فى العالم وفى كل ما هو موجود .

(٤) المرجع السابق، ص ص : ٧٠ - ٧٣ .

على عملية العلو، وانما على العالى، ومعظم الكتابات الفلسفية المعاصرة – كما نرى عند هايدجر – تستخدمها بالمعنى الأول، ويرجع ذلك إلى الإزدواج الكامن فى شكل اللغة التى نتحدث ونفكر فيها، ولا يمكن التخلص منه إلا بإيثار أحد المعنيين دون الآخر(١)

(ش) العالي بمعني فينومينولوجي وجودي :

العالى هو كل ما يتجاوز الشعور: «العلو يعبر عن ماهية الموضوع الموجود – هناك» وهو التركيب الأساسى للآنيه عنده هايدجر كما سيأتى بيانه تفصيلا(٢) .

وإذا ما اصطلحنا على ترجمة مصطلح Transcendental بالإنجليزية أو Transzendental بالألمانية بكلمة «المتعالى» ، وهو عند كانط ما استقل عن المبادىء التجريبية، وتسمى المعرفة متعالية إذا كانت معرفة قبلية، فتعبر بذلك عن نسق من المفاهيم يطلق عليه اسم «الفلسفة المتعالية» .

والفكرة المتعالية عند كانط Transcendental Idea هى الفكرة المتعالية أو الأخلاقية، أما الفلسفة المتعالية أو الفلسفة الترانسندنتالية فهى تعبر عن نسق يحتوى كل مبادىء العقل الخالص، والمحمول المتعالى عند كانط Transcendental Predicate فيتمثل فى الضرورة، واللاتناهى، والوحدة، وما وراء الوجود المادى، والأبدية، والتحرر من شروط المكان والزمان، وحضور الشىء فى كل مكان وفى جميع الأوقات، والقوة الكلية(٣) .

والسؤال المتعالى Transcendental Question هو الذى يسمح بالإجابة المتعالية فقط، بمعنى أنه يحتوى على مفاهيم مجردة بعيداً عن أى محتوى أو مضمون تجريبى، والعقل المتعالى Transcendental Reason وهو العقل الحر تماماً على الرغم من كل الظروف والأحوال التجريبية(٤) .

ويمكننا أن نذهب إلى أن «المتعالى أو الترانسندنتالى» فى فلسفة كانط صفة

---

(١) المرجع السابق ، ص : ٧٤ .

(2) Morfaux, Louis, Marie : "Vocabulaire de la Philosophie", Cf. Transcendent .

(3) Stockhammer, Morris : "Kant Dictionary", Cf. "Transcendental", p. 221 .

(4) Ibid., p. 222 .

تنطبق على شرط الخبرة أو، كل ما ينتمى إليها، ومن ثم تكون المعرفة المتعالية ممكنة فى حين أن الفلسفة العالية ليست كذلك، ولقد أطلق كانط على الجزء الأول من منطقه إسم «التحليل الترانسندنتالى» ووظيفته: تحليل كل معارفنا القبلية إلى عناصر الإدراك والفهم، ويتميز عن الجمال المتعالى أو الترانسندنتالى الذى يقوم بالدراسة الأشكال القبلية للحس، ويحاول الجدل الترانسندنتالى نقد المناقشات الجدلية المزيفة، وأما الوهم الترانسندنتالى[1] فهو ناتج عن ميل العقل لقبول الأشكال القبلية العقلية المتاحة فى الخبرة فحسب على أنها معبرة عن الطبيعة النهائية للحقيقة، فنجعل من أفكار مثل الله والنفس والعالم موضوعاً لتفكيرنا على الرغم من عجزنا عن معرفتها[2]

والمنهج المتعالى عند كانط Transcendental Method يقوم بتحليل شروط الصور القبلية للحدس ومقولات الفهم، أما الموضوع المتعالى[3] فهو الموضوع العقلى الخالص الذى يعرفه كانط على أنه الصورة العامة للموضوع أو الموضوع بما هو كذلك، ومن ثم فهو ليس موضوعاً تجريبياً .

والفلسفة الترانسندنتالية أو المتعالية Transcendental Philosophy هو الإسم الذى أطلقه كانط على العلم القبلى للعقل الخالص، وهو اسم أطلق على فلسفته بأسرها، كما أنه مصطلح يميز به شلنج علم العقل الذى يعارض علم الطبيعة، أما عن مصطلح البرهان المتعالى أو الترانسندنتالى عند كانط Transcendental Proof فهو برهان يفيد أن ما تم اثباته والبرهنة عليه هو شرط ضرورى لإمكان المعرفة الإنسانية، وهو بالتالى يقوم بدور فعال فى إدراك الظواهر بأسرها[4] .

ويفرق كانط بين «الترانسندنت (العالى) والترانسندنتالى(الشارطى)» فيؤكد ما هو جديد وحاسم فى موقفه الميتافيزيقى، فالترانسندنتالى (الشارطى) هو الذى يجعل التجربة ممكنة من الناحية القبلية، أى هو الشرط الأول لقيامها، أما الترانسندنت

(1) Transzendentaler Schein
(2) Runes, D. D. : "The Dictionary of Philosophy", Cf. Transcendental", p. 319 .
(3) Transzendentale Objekt .
(4) Ibid. , p. 320 .

(العالى) فهو الذى يتجاوزها ويتخطى حدودها، ولا يتمسك كانط دائماً بتلك التفرقة التى أقامها بين المصطلحين[١] .

وإذا ما أصطلحنا على ترجمة مصطلح Transcendence بالإنجليزية أو Trans-zendenz بالألمانية إلى كلمة «العلو»، نجد أن هذا المصطلح يعبر عن سمة تميز العالى، وتشير إلى الحقائق المتعالية .

هذا، ويطلق «مذهب العلو» بوجه خاص على :

أ) المذهب اللاهوتى، وتكون فيه علاقة الله بالمخلوقات مثل علاقة المخترع بآلته، أو الأمير برعاياه، أو الأب بأبنائه، وذلك ما نجده عند ليبنتز مثلاً .

ب) المذهب القائل بوجود علاقات ثابتة بالحق والحقيقة اللذين يسيطران على الوقائع ولا يستقلان عنها .

جـ) المذهب القائل بوجود جواهر دائمة وأزلية أو أشياء فى ذاتها وراء الظواهر الحسية .

د) المذهب الذى يصل الأنا الفردى فى تأمله لوجوده أو شعوره بالضيق تجاه هذا الوجود بالوجود الآخر الذى يفوقه ويعلو عليه[٢] .

وفى فلسفة ياسبرز - كما سنرى بالتفصيل - نجد أن العالى هو الكائن الذى تتجه إليه حركة العلو، والكلمة تشير أيضاً إلى الكائن المتعالي الذى يستدل عليه، ويتم البحث عنه من خلال حركة العلو هذه .

والعلو يفترض الكمون وبخاصة فيما يتعلق «بالإله»، حيث يقر المرء بوجود «شخص أو وجود» يتجاوز الكون، ويكون خالقه فى نفس الوقت (مذهب وحدة الوجود)، وفى الفينومينولوچيا يطلق «العلو» على الحركة التى يتحرك بها الشعور نحو الموضوع من خلال المعرفة الأساسية الأصلية[٣]. وإذا ما اصطلحنا على ترجمة مصطلح Trandcendentalisme بالإنجليزية أو Transzendentalismus بالألمانية بكلمة «الترانسندنتالية» أو «العلو» كما هو الحال بالنسبة لمصطلح Transcendence

---

(١) شتروفه : (فلسفة العلو «الترانسندس») ، ص ص : ٧٦ - ٧٧.

(2) Lalande, A., : Vocabulaire Technique et Critique de La Philosophie, Cf. "Transcendance", pp. 902 - 906.

(3) Legrand, Gérard : "Dictionnaire de La Philosophie..", Cf. "Transcenscdendance", pp. 902 - 906 .

يمكننا أن نذهب إلى أن هذا المصطلح يطلق على المذاهب التى تقر بوجود صور ومفاهيم قبلية تسيطر على الخبرة الحسية[1]

و«الترانسندنتالية» مذهب فى الفكر الفلسفى والدينى يمثله إمرسون الذى قام بتنظيم «الرابطة الترانسندنتالية» فى إنجلترا عام ١٨٣٦ ، وكانت فلسفته بمثابة رد فعل مثالى ضد فلسفة القرن الثامن عشر، وضد القواعد الصارمة فى الدين والمجتمع، ويمكن أن تعد صوره من صور التصوف الدينى تناقض العقلانية الدوجماطيقية، ولقد تأثر فى فلسفته بالأفلاطونية والمثالية الألمانية، فكان بذلك ثمرة أو نتاج للحركة الرومانتيكية، وممن تأثروا بها كولريدج وشلنج .

ويعارض اتجاه إمرسون تجريبية لوك، والمادية والعقلانية الكالفانية والديزم، كما أن الميتافيزيقا فى هذا المذهب تتبع مدرسة كانط والمثالية المتأخرة، وتضع الكمون الالهى فى الوجود المتناهى، كما تتجه نحو القول بوحدة الوجود، فالطبيعة عند إمرسون إنما تمثل الروح الكلية، و «الترانسندنتالية» من ناحية المعرفة ذات مذهب حدسى مثالى، ومن ناحية الأخلاق هى أخلاق مثالية تنادى بأهمية الفرد، وتتسم بالتصوف والنزعة إلى الإصلاح والتفاؤل فى نظرتها للطبيعة الإنسانية ومن ناحية اللاهوت تنادى بالتوحيد[2] .

«فالترانسندنتالية» مصطلح يطلق على مذهب المثالية الكانطية، كما يطلق على تيار الفكر فى القرن التاسع عشر (تيار كارلايل فى إنجلترا وإمرسون فى الولايات المتحدة) ، وانتشر بمعنى الفردية والرومانتيكية الألمانية، ويلاحظ أن كارلايل قد استخدم هذا المصطلح بمعنى خاص وهو «الامتياز والتفوق والتعالى» .

ويمكن القول بأن «الترانسندنتالية» تعبر عن فلسفة كانط عن المتعالى ومن ثم عن أية نظرية تؤكد اعتماد عالم الخبرة على نشاط العقل، كما أنها طريقة فى التفكير تؤكد على العنصر الحدسى الفائق على الحسى، وهى تعبر أيضاً عن فلسفة المطلق بمعنى كمون المطلق فى المتناهى،وإدراك علوه فوق المتناهى الذى يعد وهماً وبطلانا، وبصفة عامة يطلق المصطلح على كل رؤية تصوفية فائقة للطبيعة ومجاوزة لها[3] .

---

(1) Lalande, A. : "Vocabulaire Technique et Gritique de La Philosophie", Cf. "Transcendantalisme", p. 906 .

(2) Runes, D.D. : "The Dictionary of Philosophy", Gf "Transcendetalism", p. 320

(3) Ibid

وجدير بالذكر أن مصطلح Transcendentals فى لغة العصور الوسطى يطلق على صفات معينة تتجاوز مقولات أرسطو وتتلائم مع الموجودات[١] .

وهذه المقولات هى الواحد، والخير، والحق، ثم أضيف الشىء والوجود، والتغير والثبات، والتنوع، والضرورة، والحدوث، والفعل، والقدرة... الخ، والمقولات المتعالية هى التي تسيطر على كل العلوم الجزئية، وهى عند باركلى مبادىء المعرفة الإنسانية، كما استخدم كانط فيما بعد هذا المصطلح ليعبر عما يعلو ويتجاوز التطبيق الصحيح لمقولاته ومن ثم لا يكون سمة للخبرة الممكنة[٢] .

ثالثاً – المفاهيم التقليدية للعلو في تاريخ الفلسفة :

(أ) المفهوم الميتافيزيقي :

وهو المفهوم الكلاسيكى عن الترانسندنس[٣]، وهو ينظر إلى العلو بوصفه العلو على التجربة أو تجاوزها والتفوق عليها، والمقصود من التجربة هنا التجربة الحسية، وهو نفس المعنى الذى تشير إليه كلمة الميتافيزيقا من أنها العلم بما يتخطى التجربة الحسية ويتجاوزها .

ويمكن القول بأن السابقة (ميتا) فى كلمة ميتافيزيقا تقابلها السابقة (ترانس) فى كلمة ترانسندنس، كما تفهم (الفيزيس)[٤] أو الطبيعة بمعنى التجربة الحسية أو العالم الحسى، وبهذا المعنى أيضاً يعرف كانط الميتافيزيقا بقوله: «هى العلم الذى يتقدم من المعرفة بالمحسوس إلى المعرفة بما فوق المحسوس عن طريق العقل» وبذلك يكون الترانسندنتالى مساوياً لما فوق المحسوس .

هذا، ولا تعلو الميتافيزيقا التقليدية إلا على ما هو فيزيقى لأنها لا تتصور «الميتا» أو «المابعد» تصوراً كافياً، لذا تظل الميتافيزيقيا ميتافيزيقا بمعنى أنها تظل مقيدة بالفيزيقا،

---

(١) المتعالى فى فلسفة العصور الوسطى هو مالا يندرج تحت المقولات الأرسطية .
Lalande, A. : "Vocabulaire Technique et Gritique de La Philosophie, Cf. "Transcendantal".

(2) Flew, Antony : "The Dictionary of Philosophy", Gf. "Transcendentalism" P. 329 .

(٣) الفلسفة من حيث هى كذلك ميتافيزيقا، وإذا خلت من الميتافيزيقا لم تعد فلسفة بل نظرية فى العلم أو مبحثا فى أسس العلم .

(٤) فولفانغ شتروفه : «فلسفة العلو» «الترانسندنس»، ٨٢ – ٨٦ .

أى بكل العلاقات التى تربط الأشياء الفيزيقية بعضها بالبعض الآخر، ويسمى ذلك إختفاء أو تلاشى العلو فى الميتافيزيقا المدرسية لأنها لا تبلغ من علوها المزعوم إلا شيئاً فيزيقياً أو شبيها به، أى لا تبلغ سوى تأليفات فكرية مصطنعة[1] .

أما عن العلاقة بين مفهوم التجربة ومفهوم العلو، فنجد أن التجربة تعنى المعرفة القائمة على أساس الإدراك الحسى، وهو نفس المفهوم الذى نجده عند كانط الذى يقول فى «نقد العقل الخالص» : «التجربة معرفة بالموضوعات عن طريق الادراك الحسى»، فالتجربة تنصب بحسب ماهيتها على الموضوعات، ولا تقوم لهذه الأخيرة قائمة إلا بتطبيق المقولات على المعطى الحسى بحيث تضع الذات فى عملية الوعى الترانسندنتالى الأشياء أمامها بوصفها موضوعات[2] .

والتجربة عند الكانط لا تقتصر على التجربة الحسية مثل لوك، وانما هى - كما قال فى التمهيدات أو البروليجومينا، نتاج الحواس والفهم، إذن ينطوى مفهوم كانط للتجربة على «الأنا الترانسندنتالية» بوصفها الشرط الأعلى لكل موضوعية، وكل وحدة بين الموضوعات، كما كان منطقياً عندما استبعد كل تجربة متعالية، ونفى إمكان قيامها، فالعالى لا يمكن أن يكون موضوعاً لأن الموضوعية لا توجد إلا بالإضافة إلى أنا أو ذات على حين أن هذه الذات يتم العلو فوقها - أثناء العلو - إلى ما يقع خارجها أو فوقها[3] .

ويلاحظ أن كانط قد فهم العلو بالمعنى الذى فهمته الميتافيزيقا المدرسية التقليدية؛ فرأى أنه متعلق بالأفكار العقلية الثلاث: الله والحرية وخلود النفس، كما أن فهمه للتجربة متعلق تماماً بالمعطى الحسى، أما إذا فهمنا. «التجربة» بالمعنى الواسع الذى تدل عليه فى أصلها اللغوى، لكانت هناك تجربة بالعلو تفوق فى قوتها وعمقها ودقتها أى تجربة دنيوية وحسية. والإنسان لا يجرب بالحواس فحسب وإنما بالفكر أيضاً؛ فيقوم بتجارب تفوق فى دقتها وعمقها تجارب الادراك الحسى .

ان تجربة العلو بمعناها الدقيق تختلف تماماً عن كل تجربة حسية وفكرية موضوعية لأن العالى لا يمكن بحال أن يكون موضوعياً أو موضوعاً، ولأن خلاف «الذات - الموضوع» لا يمكن تطبيقه على تجربة العلو، ويختلف حضور العالى عن

---

(١) نفس المكان .

(٢) نفس المرجع السابق، ص : ١٠٣ .

(٣) نفس المرجع السابق، ص ص : ١١٣ - ١١٧ .

الحضور الموضوعي، فهو موجود هناك بطريقة لا تمكنني من أن أضعه في قبضتي، لأنه يتجاوز كل تفكير، وكل ما يملكة الفكر هو أن يصطدم به بحيث يعجز عن النفاذ إليه والتعبير عنه[1].

وتجربة العلو بالمعنى السابق لا تقتصر على التصوف، فالاندهاش الذى وصفه الإغريق بأنه أصل الفكر الفلسفي، والذى يتحول فيه كل ما هو مألوف إلى أغرب الأشياء جميعاً يفترض فعل «العلو فوق كل شيء على وجه الاطلاق»، إلا أن القائم بفعل الخروج يعود فيتصل بالعالم على نحو إيجابي أو سلبي، وهذه العودة تميز تجربة العلو عن تجربة التصوف التى تدل على «الخروج – اللحظى – الكامل» ، فكل ميتافيزيقا تحتوى على تصوف، وليس العكس صحيحا[2] .

(ب) المفهوم اللاهوتي :

وهو يعني تجاوز العالم أو كل ما يمت للعالم بصلة، ويشبه التفوق على العالم أو العلاء عليه، بحيث ينظر إلى «العالى» فى معظم الأحيان بوصفه مجالاً للألوهية أو الله نفسه، ويلاحظ أن المفهوم اللاهوتى للعلو قريب جداً من المفهوم الميتافيزيقى لأن الميتافيزيقا التقليدية تنطوى على اللاهوت، فالموجود الأسمى أو الإلهى عند أرسطو – مثلاً – هو الموضوع الذى يحتل مكان الصدارة من الميتافيزيقا، ولقد قام بأسكال فى التذكار أو الذكرى[3] بالتفرقة بين إله الكتاب المقدس، وإله الفلاسفة والعلماء، فإله الفلاسفة هو إله الميتافيزيقا التقليدية التى أقامها ديكارت على أسس جديدة، حيث فهم الله بوصفه الموجود الحائز على أقصى كمال ممكن، وحاول إثبات وجوده ببراهين عديدة، فإله الفلاسفة هو مجرد تأليف عقلي. أما الميستر اكهارت[4]، فلم يكن إلهه هو إله الفلاسفة ولا إله علماء اللاهوت إذ يقول فى عظة بعنوان «طوبى للمساكين بالروح»: «أن وجودى الحقيقى فوق الله»، وهو بذلك يشير إلى علو لا يقصر حتى عن العلو فوق الله، ويضيف إكهارت: «... أن وجودى الحقيقى فوق

---

(١) فولفجانج شتروفه : «فلسفة العلو» الترانسندنس»، ص ص ١١٨ – ١٣١ .

(٢) نفس المرجع السابق، ص ص ١٣١ – ١٣٤ .

(٣) Memorial اشارة إلى ليلة شهيرة هى ليلة الإثنين ٢٣ نوفمبر سنة ١٦٥٣ ، عانى فيها باسكال تجربته الصوفية .

(٤) الميستر أو المعلم اكهارت (١٢٦٠ – ٢٨/١٣٢٧) من أعظم مفكرى الصوفية فى العصور الوسطى المسيحية – أثر تأثيراً كبيراً على الفلسفة والتصوف الألمانى .

الله» هذا إذا إعتبرنا الله مبدأ المخلوقات أو نظرنا إلى الله نظرة دنيوية غير أصيلة، فإكهارت يهدف إلى تجاوز القصور الكامن في تصور الله تصوراً شيئياً، أي الانتقال من إله هو موضوع التفكير إلى إله حقيقي، ولا يمكنني أن أبلغ هذا الإله إلا إذا تمكنت من العلو فوق كل الموضوعات، لأنه يقع في منزلة أسمى من تفكير كل المخلوقات[١] .

(جـ) المفهوم الذاتي :

ويعني تجاوز الوعي بحيث يتم الإنتقال من الأنا أو الذات إلى الموضوع أو الشيء الذي يقع خارجها، والموقف الميتافيزيقي الذي ينبني عليه التفكير الحديث كله في المعرفة هو تفسير العارف بوصفه ذاتاً، والمعروف بوصفه موضوعاً، ونطلق على مفهوم العلو الذي نجده في ميتافيزيقا المعرفة هذه إسم المفهوم الذاتي، وإذا كان المفهوم الصوفي للعلو يذهب إلى العلو فوق كل شيء على وجه الاطلاق، أي فوق الذات والموضوع معاً، فإن العلو فوق الذات لا يتحقق في العلو الذاتي، لأن الذات في مثل هذا العلو لا تترك تماماً، بل يظل هذا العلو منطوياً على الذات التي تجعل الموضوع ممكناً .

وإذا قارنا بين المفهوم الذاتي للعلو والمفهوم الصوفي نجد أن الأول يؤدي إلى تصورات مبسطة تماماً، لأن الاتحاد الصوفي سيصبح عندئذ شيئاً بسيطاً يسهل فهمه، ويتحقق في اللحظة المباشرة رفع الانشطار بين الذات والموضوع مما يؤدي إلى الشعور بالخلاص والتحرر[٢] .

ولا يؤدي رفع الأنشطار بين الذات والموضوع إلى العلو بمعناه الصوفي الحق؛ فالصوفي لا يطلب الاتحاد بالعالم، بل بالواحد الأصيل الذي يسمو على العالم ولا يتصل به بسبب، ويتم ذلك كما يقول «إكهارت» و «أفلوطين» عن طريق التخلي عن العالم والزهد فيه[٣]، وعلى ذلك فإن العلو في التصوف يختلف في معناه تماماً عن مجرد رفع الإنشطار بين الذات والموضوع كما نجده في العلو الذاتي[٤] .

---

(١) المرجع السابق : ص ص ٨٩ – ٩٣ .

(٢) المرجع السابق : ص ص ٩٤ – ٩٦ .

(٣) يقول أفلوطين في تاسوعته الخامسة : «أترك كل شيء» وهو يتحدث هنا عن ترك الكل، وذلك يشير إلى معنى «التجمع» عند إكهارت، وهو إصطلاح أساسي في لغة إكهارت يدل في معناه اللغوي العادي على حالة التوازن والهدوء النفس التي تترتب على التخلي عن كل شيء، وربما كان مصطلح التجمع أو Gelassenheit متصلاً بالفعل Lassen الذي يعني الترك والتخلي في اللغة العادية، ويعني أن يترك الإنسان نفسه، ويترك معها كل شيء

(٤) المرجع السابق، ٩٥ -- ٩٦

(د) المفهوم الأنطولوجي :

ويعنى العلو فوق الموجود فى اتجاه الوجود. ولقد وضعت فلسفة الوجود المعاصرة مشكلة السؤال عن الوجود فى صورة جديدة، وتطورت بها عندما رجعت إلى الفلسفة اليونانية، وأهابت بها بشكل صريح؛ فبارمنيدس جعل من كلمة الوجود الكلمة الأساسية للفكر الفلسفى، ونادى بها أفلاطون فى «ثياتيتوس والسوفسطائى»؛ إذ نادى بالجهاد فى سبيل الوجود، وصعد من هذا الجهاد ليصبح معركة ونزالاً مع العملاق .

أما أرسطو فلقد وصف فى ما «بعد الطبيعة» السؤال عن الوجود بأنه السؤال الأساسى الذى يضعه الفكر البشرى، فيقول فى الميتافيزيقا: «إن الموجود والوحدة. نفس الشيء ونفس الماهية، لأن كلا منهما يترتب على الآخر»، ويتفق مع هذا تحديد الفلسفة الوسيطة للوحدة بأنها ترانسندنتال الوجود[1] . ولقد تطورت الفلسفة عبر تاريخها الطويل كتفكير فى الوجـود لا كتفكير فى الوحـدة ، فنجد أن الأنطولوچيا (علم الوجود) لا الهينولوچيا[2] أو (علم الوحدة) هى المبحث الرئيسى فى الميتافيزيقيا والفلسفة، هذا علماً بأن كلمة الأنطولوچيا لم تظهر لأول مرة إلا فى القرن السابع عشر. وفى العلو الأنطولوچى يتم العلو فوق الموجود الفرد فى اتجاه الوجود العام الشامل، وهذا الوجود نفسه لا يعلى عليه، وإنما يصبح أفقاً يشمل كل شيء أو كل موجود. ولقد أكدت فلسفة الوجود المعاصرة على ضرورة التمييز بين الموجود، والوجود، وعلينا أن ننتبه إلى هذا الفارق عندما نعلو من الموجود إلى الوجود، ولا يجوز أن نتصور الوجود قياساً على تصورنا لموجود أو موضوع تكون صفته هى الوجود .

ويلاحظ أن كل ما يمكن تسميته والتعبيير عنه إنما هو شيء متعين وذو شكل، و «العلو فوق كل ما يوجد معناه العلو فوق كل متعين وذى شكل»، ،بذلك نخطىء بمجرد تسميته سواء كان هذا الأسم هو الوجود أم العالم[3] .

---

(١) حددت الفلسفة المدرسية فى العصور الوسطى الخصائص الأساسية للموجود والتى تلزم عن ماهيته مباشرة، وتصاحبه على الدوام بأنها «ترانسندنتالات تعلو على كل المقولات» ، وهى سته : الشيء - الوجود - الواحد - الحق - الخير - الما .

(٢) من (هين) أى واحد .

(٣) المرجع السابق ص ص ٩٩ - ١٠٧

تعقيب :

يتضح لنا من العرض السابق أهمية فكرة «العلو أو الترانسندنس» في الفكر الفلسفي، ويمكننا أن نجمل ما سبق في الحقائق التالية :

أولاً – أن «الإندهاش» الذى وصف بأنه أصل الفلسفة يفترض فعل العلو قبل كل شيء على وجه الاطلاق، كما أن القلق بالمعنى الفلسفي أى عندما ينزلق فيه كل شيء محدد، ويفلت ويغوص، إنما ينطوى على تجاوز كل شيء أو الخروج من كل شيء، وهو من معانى العلو .

ثانياً – أن كلمة «العلو» فى لسان العرب تشير إلى الذات الالهية بما تتسم به من تنزيه وتوحيد وعظمة، ويشير الأصل اللغوى للكلمة إلى معنى «الإرتفاع والصعود» الذى يتفق بدوره مع المعنى الحرفى لمصطلح «الترانسندنس» الفلسفى .

ثالثاً – أن مصطلح «الترانسندنس» قد تكون فى لاتينية العصور الوسطى، وهو مصطلح حديث نسبياً، كما أن الغموض يحوطه لعدم تحدد معناه تحديداً واضحاً، ومن إستخدامات هذا المصطلح إستخدام فلاسفة العصور الوسطى لمصطلح «الترانسندنتال» للإشارة إلى المحمولات التى تعلو وتتجاوز المقولات الأرسطية، وأيضاً استخدام برجسون للترانسندنس بمعنى الصعود إلى ما وراء منطقة الشعور أو الوعى وتجاوزها، والتوغل فى منطقة تعلو عليها .

رابعاً – أن «الفلسفة المتعالية» هي كل فلسفة تقول بأن اكتشاف الحقيقة يتم عن طريق عمليات الفكر لا عن طريق الخبرة أو التجربة، وتطلق «الترانسندنتالية» علي المذاهب التي تقر بوجود صور أو مفاهيم قبلية تسيطر علي الخبرة الحسية، وهي طريقة في التفكير تؤكد علي علو العنصر الحدسي علي الحسي، كما أنها صورة من صور التصوف الديني، وتطلق علي أي فلسفة مثالية تضع كمون المثالي والروحي في الخبرة الحسية، وتضع كمون المطلق في المتناهي وإدراك علوه عليه .

خامساً – يشير مصطلح الترانسندنت Transcendent أو Transzendent إلي «العالي» أو الفائق في مقياس الذكاء، أو الأمور الفردية، أو ما يرتفع فوق مستوي الإنسانية، أو كل ما يقع وراء كل خبرة ممكنة .

و«العالى» هو المقابل الصحيح «للكامن» أو المحايث Immanent وهو عند كانط ما

يبقي في حدود التجربة الممكنة أو الترانسندنت، فهو الضد الذي يعلو فوقه، كما تنطوي كلمة «العلو» علي ازدواج أساسي؛ إذ تعني عملية العلو بالإضافة إلي العالي نفسه الذي تعلو إليه .

سادساً - «الفلسفة الترانسندنتالية أو المتعالية» اسم أطلق علي فلسفة كانط بأسرها، وتشير إلي نسق يشمل كل مباديء العقل الخالص كما سيأتي بيانه تفصيلاً.

سابعاً - أن الميتافيزيقا التقليدية لا تزال تموضع العالي والمطلق، فهي لا تعلو إلا علي ما هو فيزيقي، مما يسمي بإختفاء أو تلاشي العلو في الميتافيزيقا المدرسية، فلا تنتهي إلا إلي تركيبات فكرية مصطنعة .

ثامناً - أن المفهوم اللاهوتي للعلو يعني تجاوز العالم وكل ما يمت إليه بسبب ومجاله هو الألوهية .

أما المفهوم الصوفي فيعني العلو فوق كل شيء علي وجه الإطلاق، وهو أكثر من مجرد رفع الإنشطار بين الذات والموضوع الذي نجده في العلو الذاتي، كما أنه يحقق شعوراً رائعاً بالتحرر والاتحاد بالعالى أو الواحد .

تاسعاً - أن المفهوم الانطولوچى للعلو يعنى العلو فوف الموجود فى إتجاه الوجود، ذلك أن أهمية السؤال عن الوجود ظهرت فى الفلسفة الوجودية المعاصرة ويعنى «العلو فوق الوجود الفرد في إتجاه الوجود العام الشامل» .

الفصل الثانى

نماذج للعلو في تاريخ الفلسفة الغربية

تمهـــيد :

يمكننا أن نشير إلى ست نماذج هامة للعلو فى تاريخ الفلسفة الغربية تتمثل فى فلسفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، ثم كانط وياسبرز وهايدجر، وأما عن أسباب تفضيل هذه النماذج عن غيرها فتنحصر فى الأمور التالية :

١ - يمثل أفلاطون وأرسطو أوج الفلسفة اليونانية وقمة إزدهارها، فالعلو يحتل مكانة رئيسية فى مذهب أفلاطون، كما أمكننا أن نعثر على معنى للعلو فى الميتافيزيقا والأخلاق الأرسطية .

٢ - تزخر فلسفة أفلوطين بمعانى العلو، والعلو عنده ذو معنى ميتافيزيقى صوفى كما سيأتى بيانه .

٣ - تميزت فلسفة كانط[١] «الترانسندنتالية» بمعنى خاص «للترانسندنس» وهو معنى إيستمولوجى، كما أننا استعرضنا مواضع العلو فى فلسفته العملية .

٤ - اهتم كل من ياسبرز وهايدجر فى الفلسفة الألمانية المعاصرة بنيتشه إهتماماً ظاهراً، وتعددت عنه مؤلفاتهما، وفسر كل منهما فلسفته بأسلوبه الخاص، فكان لزاماً علينا أن نعرف مبدئياً ماهية العلو عند كل منهما .

أما عن موضوع البحث وهو فلسفة العلو عند نيتشه فقد خصصنا له جميع الأبواب التالية، على الرغم من أنه - من حيث الترتيب التاريخى - يأتى قبل ياسبرز وهايدجر، وكان ذلك بهدف استخلاص السمات النوعية والعامة للعلو عند نيتشه .

أولاً - العلو عند أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق . م)

تمهـــــيد :

لم تعرف الفلسفة اليونانية مصطلح «العلو» ؛ إلا أنه قد أصبح الموضوع الرئيسى الذى يدور حوله تفكير آخر الفلاسفة الكبار الذين نطقوا باليونانية: أفلوطين. ولا يعنى عدم ظهور المصطلح فى الفلسفة اليونانية أن تفكيرها كان خلوا من العلو؛ بل قد

---

(١) فضلنا الإبقاء على مصطلح «الترانسندنس» كما هو بدون تعريب أثناء عرض فلسفة كانط، وذلك لما يتميز هذا المصطلح من دلالة خاصة عنده كما سيأتى بيانه .

يكون ذلك دليلاً على قربها الشديد منه حتى أنها لم تستطيع أن تتأمله من مسافة بعد كافية .

فالفكر الذى يصف «الاندهاش» بأنه أصل الفلسفة، لا يمكن أن نتصوره خلوا من العلو، كما جاء على لسان أرسطو فى كتابه: «الأخلاق إلى نيقوماخوس» فى سياق حديثه عن طاليس والفلاسفة القدامى: إنهم قد عرفوا أشياء مذهلة وعسيرة، وإن كانت فى رأيه أشياء عميقة، لأنهم لم يجدوا فى البحث عن الخيرات الإنسانية، ولا تخفى دلالة قوله من حرص على تأكيد معنى العلو فى الأخلاق .

أما عن طاليس، وهو أول الفلاسفة اليونانية (٦٢٣/ ٦٢٤ - ٥٤٦ - ٥٤٧ ق . م)، فإذا سلمنا بأن الماء الحى الذى جعله أصل الأشياء جميعاً هو ماء تأملى مجرد على نحو ما يقول هيجل، فلابد أن تكون فكرة طاليس عن الماء قد نبعت من فكر متعال إلا إذا جعلناها نوعاً من التعميم الساذج لبعض الملاحظات الطبيعية .

وتنطوى فكرة انكسمندر (٦١٠/ ٦٠٩ - ٥٤٧ - ٥٤٦ ق. م) عن اللامحدود أو اللامتناهى كأصل للموجودات على نفى مزدوج مما يدل على أن فكرته ترتفع فوق كل موجود ومحدود؛ أى تعلو فوق كل ما له شكل وصورة[1] .

١ - الجدل الصاعد والجدل النازل عند أفلاطون :

اعتقد أفلاطون أن الحوار بمرحلتيه هو الطريق الوحيد للبحث فى الفلسفة، فاصطنع الجدل[2]، وأطلق لفظ الجدل على العلم الأعلى الذى ليس بعده مناقشة[3]، فالجدل هو العلم اليقينى الذى لا يعتمد على الفروض، بل يبدأ بالمبدأ اليقينى الذى لا يكون هناك شك فى وجوده، وعرّف أفلاطون الديالكتيك أو الجدل بأنه المنهج الذى يرتفع من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً محسوساً، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة[4]، وهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع، ويشمل المنطق والميتافيزيقا معاً[5] .

---

(١) فولفجانج شتروفه : «فلسفة العلو - الترانسندنس» ص ص ٣٩ - ٤٠ .

(٢) فن الديالكتيك أو الجدل هو فن المناقشة، وهى المناقشة التى تهدف إلى كشف ما .

(٣) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية» - السلسلة الفلسفية، ط٣، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣، ص ٦٩ .

(٤) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان» ، دار النهضة العربية - القاهرة، ١٩٦٨، ص ص ١٨٩ - ١٩٣ .

(٥) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٢

هذا، ويتدرج الفكر في المعرفة من الاحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالى إلى التعقل المحض مدفوعاً بقوة باطنة وجدل صاعد، لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذى يكفى نفسه ويصلح أساساً لغيره[١]، أما عن الرياضيات فهى تحتل مكانة متوسطة بين العالم المحسوس والعالم الحقيقى، وهى عند أفلاطون بمثابة الواقع الوحيد الحقيقى الذى يتميز عن الظواهر الحسية[٢]، ومع ذلك تظل المعرفة الرياضية أدنى من معرفة المثل لأنها تعتمد على فروض ومسلمات ليس وجودها يقينيا، ثم تسير بطريق الاستدلال فى استنباط النتائج المترتبة على الفرض الأساسى الذى سلمنا به[٣].

ولما كانت المعرفة شبه المعروف حتماً، فإن النفس تؤمن بعالم معقول هو مثال[٤] العالم المحسوس وأصله، ويدرك بالعقل الصرف، والماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها فى العقل، وتكون مفارقة للمادة، بريئة عن الكون والفساد[٥] كما أنه يوجد مثال لكل الموجودات، ولكل الصفات والعلاقات والأفعال، وللأشياء الطبيعية والصناعية، وللأمور السامية والدنيئة، وتشكل المثل عالماً يوجد بذاته، وهو عالم أبدى لا يتغير، ويمكن ادراكه بالفكر وحده[٦].

ويمكن القول بأن المثل توجد فى عالم متعال بعيداً عن الأشياء الحسية، وأن هذه الأخيرة ما هى إلا نسخ ومشاركات فى هذه الكليات التى توجد مستقرة فى سماء ثابتة خاصة بها، فى حين أن الأشياء الحسية تميل إلى التغير، وتكون فى حالة صيرورة دائمة، ولا يقال عنها إنها موجودة بالمعنى الحقيقى للكلمة[٧].

يرى أفلاطون أن المثل مبادىء للمعرفة، وهى معاييرنا الدائمة والموضوع الحقيقى للعلم[٨]، كما أنها تقوم بوظيفة العلة المفسرة للوجود الطبيعى، وبهذه العلية المثالية أدخل أفلاطون التفسير الميتافيزيقى الذى لا يكتفى بالبحث التجريبى فى العلل؛ بل

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٢

(2) Zeller, Eduard:"Outlines of theHistory of Greek Philosophy", Revised by Nestle, W. and Trans. by L. R. Palmer, 30th ed., The World Publishing Company, New York, 1967, p. 148 .

(٣) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان» ، ص : ١٨٨

(٤) يعنى أفلاطون بالمثال "eidos" الحقيقة الثابتة وراء الظواهر المحسوسة دائمة التغير .

(٥) يوسف كرم : «تاريخ الفسفة اليونانية» ، ص : ٧٣

(6) Zeller, E. :"Outlines of the History of Creek Philosophy", p,. 148 .

(7) Copleston, F. : "The History of Philosophy". P. 191

(٨) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية» ، ص ٧٤

يفترض أنها توجد فى مستوى «يعلو»على التجربة، وفى الطور الأخير من فلسفة أفلاطون أصبحت المثل أشبه بعالم من التصورات الميتافيزيقية التى توجه فعل النفوس[١] .

وللمثل عند أفلاطون ثلاث دلالات : أنطولوجية وغائية ومنطقية[٢] ؛ فمن الناحية الأنطولوچية تصور المثل الموجود الحقيقى أو الشىء فى ذاته؛ فكل شىء تتحقق ماهيته بحضور المثال فيه أو بمشاركته فى المثال، فالمثل مثلها فى ذلك مثل الواحد فى مقابل الكثرة المتغيرة، وأما من الناحية الغائية فتظهر من أن كل صيرورة – بما فى ذلك السلوك الإنسانى – تهدف إلى هدف بعينه، وتتحقق الأهداف من حصيلة ما يدركه الفكر فى النماذج الثابتة الأولية للأشياء أو المثل، ومن الناحية المنطقية تمكننا المثل من تنظيم فوضى الموجودات الفردية، وادراك المتشابه والمختلف، وادراك الواحد فى الكثرة، وتتمتع هذه الدلالات بأهمية متساوية فى مذهب أفلاطون[٣] .

ونحن إذ نكتشف هذه المثل فى النفس بالتفكير، فلابد أن تكون النفس قد اكتسبتها فى حياة سابقة على الحياة الراهنة؛ إذ كانت النفس قبل اتصالها بالبدن فى صحبة الآلهة تشاهد المثل، ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن، فإذا هى أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل؛ فالعلم ذكر والجهل نسيان كما جاء فى «فايدروس»[٤] .

وعلى ذلك فالمعرفة عند أفلاطون تقوم على تذكر المثل الموجودة فى مجال «متعال»، وذلك قبل أن توجد النفس على الأرض[٥]، كما أن معرفة الكلى عند أفلاطون تمثل أسمى أنواع المعرفة؛ فى حين تمثل معرفة الجزئى أدنى أنواعها .

والجدل هو الذى يتبين ملاءمة المثل بعضها لبعض، وهو الذى يجعل العلم ممكناً، لأنه يرى المثل مرتبة فى أنواع وأجناس، أى يرى بعضها مرتبطاً بالبعض بواسطة مثل

---

(١) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص ص : ١٨٠ – ١٨٣ .

(2) Ontological, Teleological and Logical .

(3) Zeller E. : "Outlines of the History of Greek Philosophy", p. 149 .

(٤) ويسف كرم : «تاريخ الفلسفة؛ اليونانية»، ص ٧٤

(–) فى محاورة فايدورس حدد أفلاطون لعالم المثل وجوداً مستقلاً وصفه بأنه العالم الذى يفوق أو يعلو على السماء

(5) Copleston, F. : "The History of Philosophy", p. 192

أعلى وأعم، وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعاً هو الخير بالذات – فالجدل يتصور العالم المعقول على حقيقته بالنزول من أرفع المثل إلى أدناها – وهذا هو الجدل النازل – ووسيلته القسمة الثنائية وهى القسمة المثلى عند أفلاطون؛ وهو منهج مكمل للجدل الصاعد .

وهكذا تمكن أفلاطون من الوصول إلى عالم معقول هو أساس المعرفة والوجود المحسوس، فكان وصفه المثل جواهر قائمة بأنفسها توكيداً لهذا الوجود الأعلى، كما أنه مال فى أواخر أيامه إلى الأعداد فاستبدلها بالمثل – متأثراً بالفيثاغورية – محاولاً بلوغ المعقولية التامة بالغاء المادة الكثيفة المستعصية على التجريد والتعقل، فيلغى الظن من المعرفة، ولا يستبقى سوى العلم فى شكلة الرياضى[١] . ويختلف أفلاطون فى تعريفه للمثل بالأعداد عن الفيثاغورية التى نظرت إلى الوجود على أنه محاكاه للأعداد، بينما وجد أفلاطون مصدر المثل متمثلاً فى «الواحد»[٢] .

لغة أفلاطون – إذن – تشير إلى عالم منفصل من **الماهيات المتعالية**، كما أن محاولته فى التعبير عن المثل بالأعداد ما هى إلا محاولة لجعل العالم المتعالى للمثل عالماً معقولاً بمعنى العثور على مبدأ للنظام، وإذا كانت المثل منفصلة عن الموجودات الحسية فذلك لأنها لا توجد فى مكان ما على اعتبار أنها ماهيات مجردة، ومعنى العلو بهذا الصدد يتمثل فى ثبات المثل وعدم تلاشيها فى المحسوسات، وعلو الخير بالذات عند أفلاطون لا يعنى سوى وجوده فى مكان يختلف كل الاختلاف عن الأماكن الخاصة بالمحسوسات[٣]

٢ – «الحب أو الأروس» أساس مذهب أفلاطون :

يقوم المذهب الأفلاطونى على أساس الدوافع الذى يدفع إلى الفلسفة وهو ما يسميه باسم «الإروس أو الحب» ، فالإنسان حين يتذكر ما رآه من صور وماهيات فى حياته السابقة، ويقابل هذه الصور بالأشياء المقابلة لها فى العالم الحسى يشعر أولاً بالجزع ثم بحماسة شديدة نحو التشبه بهذه الصور فينتج عن ذلك دهشة، والدهشة أساس التفلسف كما سبق القول .

---

(١) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ص : ٧٦ – ٧٩ .
(2) Zeller, E. : "Outlines of the Greek Philosophy", p. 194 .
(3) Copleston, F. ; "The History of Philosophy", p 194

وليس هذا الحب من نوع واحد؛ إذ أن أول وأحط مرتبة من مراتبه هي التعلق بالأشياء الجميلة، وتعلو عليها مرتبة ثانية يتعلق فيها الإنسان بالحقائق الفنية، أما المرتبة الثالثة فيتعلق فيها بالعلم بوصفه علماً، وبالجمال من حيث هو جمال، والمرتبة العليا والأخيرة هي المرتبة التي يتعلق فيها بالماهيات والصور وحدها؛ ولابد من أن تأتي الخطوة التالية، وهي خطوة التفكير الفلسفي، وهي الديالكتيك لأن «الأروس» في مرتبة أدنى من الديالكتيك[1] .

فالحب يصعد من جمال الأجسام والأشكال إلى مثال الجمال المحسوس، ويرتفع من المعلول إلى العلو، فينفذ إلى النفس، ثم يعلم أن النفوس مشتركة في جمال واحد وهو الجمال المعنوي، فيصعد من جمال النفوس إلى جمال الفنون ثم إلى جمال العلوم النظرية، ولا تزال النفس الحكيمة تصعد بدافع من الحب من علم إلى علم حتى تبلغ إلى الجمال كله، فتقف متأملة، وتتهيأ بهذا التأمل لمشاهدة الجمال المطلق غير المخلوق؛ الجمال بالذات الذي يحب لذاته .

في النفس - إذن - قوة عظمى تحركها أبداً هي الحب، والحب قلق دائم وشوق إلى الخير يملأ فراغ النفس، وهو اشتهاء الحصول على الخير حصولاً دائماً، كما أنه جهد الفاني في سبيل الخلود، فإن إشتهاء الخلود متحد بإشتهاء الخير، والمحب الحقيقي الكامل بالمعنى الأفلاطوني هو الفيلسوف الذي يزدري الجمال الزائل الذي يملأ النفس جنوناً ليتعلق بالجمال الدائم، والفيلسوف الحق يجتهد أن يعيش الحياة الروحية التي يشتهيها، ويتعجل الحياة الأخرى بممارسة العفة بمعناها الأسمى، وهي الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم، والمران على الموت، لأنه يعلم أن سعادته في التشبية بالله وفي الحياة حياة علوية[2] .

ولقد قدم أفلاطون نظريته المعروفة عن الحب في محاورة «المأدبة» الذي ينتهي إلى الجمال المثالي ويتحد بالخير، كما أنه يجعل من الحب دافعاً ملهماً للفنان الحقيقي، وسبباً لسمو النفس وإتصالها بالعالم العقلي[3] .

(٣) الخير بالذات أو الصانع عند أفلاطون :

يبلغ أفلاطون بالجدل الصاعد إلى عالم معقول يصفه بالألوهية لإشتراكة في

---

(١) عبد الرحمن بدوي : خلاصة الفكر الأوربي : «أفلاطون» سلسة الينابيع، دار القلم - بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٣٩ .

(٢) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية» ، ص ص : ٩٨ - ٩٩ .

(٣) أميرة حلمي مطر : «الفلسفة عند اليونان» ، ص ص : ٢٤٠ - ٢٤١ .

الروحية والعقل، ويعين فيه مراتب، ويضع على قمته الله[١]، فالجدول يؤدى إلى نهاية العالم العقلى المتمثلة فى إدراك الخير بالذات[٢].

ذهب أفلاطون إلى أن المحسوسات حاصلة على صفاتها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخص بالذكر مثال الجمال فى «المأدبة»، ومثال الخير فى «الجمهورية»، وقال عن الأول إنه علة الجمال المتفرق فى الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة فى نزوعها إلى المطلق، أما عن مثال الخير فى الجمهورية فيقول: فى أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير، هذا المثال لا يدرك إلا بصعوبة، وهو علة كل ما هو جميل وخير، وهو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف، لا يوصف إلا سلباً ولايعين إيجاباً إلا بنوع من التمثيل الناقص[٣].

وتستمد المعقولات معقوليتها من الخير، كما تستمد منه وجودها وماهيتها، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية معينة، وإنما هو شيء «أسمى» من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة[٤]،ويهدف أفلاطون إلى بيان أن التفسير النهائى للوجود هو أن الخير رباط كل شيء وأساسه، من حيث أن العلة الحقة عاقلة، وأن العاقل يتوخى الخير بالضرورة[٥].

ويعنى أفلاطون بلفظ «الله» أو «الالهى» فى لغته «مبدأ التدبير» الذى يتمايز من المادة كل التمايز، فحيثما وجد التدبير والنظام؛ وجد العقل، ووجدت الألوهية بمعنى الروحية؛ فالله الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل فى المادة على نحو يصعب وصفه، وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى، وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تحب وتطلب لذاتها[٦]، أما عن دوافع الإله الصانع فى تنظيم المادة الأولية فهى طيبته وميله إلى الخير[٧].

---

(١) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونان، ص : ٨٢ .

(2) Russell, Bertrand : "History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Time to the Present Day", George Allen and Unwin Ltd., London, 4th Imp. 1954, p. 148 .

(-) يرى رسل أن الخير يمثل الحقيقة التى تعارض المظهر، وإدراك الخير هو بمثابة إدراك للحقيقة .

(٣) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية» ، ص : ٨١ .

(4) "The Good is not essence, but far exceeds essence in dignity and Power" .

(٥) ذهب رسل إلى أن أفلاطون قد خلط فى مذهبه بين العقل والتصوف كما فعلته الفيثاغورية، ولكن سيطر التصوف على العقل بوضوح فى الطور الأخير من فلسفته .

(-) المرجع السابق، ص ص : ٨٧ – ٨٨ .

(٦) المرجع السابق، ص : ٨٨

(٧) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص : ٢٠٤ .

يشغل «مثال الخير» مكانة بارزة من «الجمهورية» حيث يقارن مثال الخير بالشمس وبنورها الذى يجعل الموجودات الحسية مرئية للجميع، وهو المصدر الذى تستمد منه قيمتها وجمالها، كما أنه يمد موضوعات المعرفة بوجودها، وبالمبدأ الموحد لها، ويمكن من تعقلها وإدراكها، فمثال الخير مبدأ غائى ومعرفي وأنطولوجى حقيقي فى ذاته، وقائم بذاته، ويتجه أفلاطون بفكرته عن مثال الخير بالذات إلى فكرة المطلق الكامل، نموذج جميع الأشياء المتعالى عنها[١] .

ويعرف أفلاطون الخير «بالواحد»، فالواحد هو العلة الجوهرية للمثل، بل إن عالم المثل المعقول يدين بوجوده إلى الواحد، وعلى الرغم من أن الواحد بالذات **كامن** فى مثل إلا أنه **متعال** أيضاً، بمعنى أنه لا يتساوى معها ببساطة، «فالخير ليس ماهية، بل يعلو على الماهية شرفاً وقوة»، كما أنه يعلو على الوجود، بمعنى أنه **فوق** كل الموجودات المرئية، وهو كذلك المطلق الحقيقى ومبدأ الوجود والماهية فى جميع الأشياء، ومصدر عالم المثل الذى يعلو على المحمولات الإنسانية[٢] .

ذهب أفلاطون إلى أن رؤية الخير رؤية مباشرة وحدس عقلى، وبغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأول يظل العقل فى تشتت لأن معرفة الخير هى هدف كل العلوم الجزئية[٣]، وإذا كان الطريق إلى الواحد عند أفلوطين يتم من خلال التصوف، فإنه عند أفلاطون طريق ديالكتيكى تحصل فيه النفس على رؤية الخير بالتعقل الخالص[٤] .

يرى أفلاطون أنه كلما كان الإنسان أكثر إبتعادا عن الجسم، كان محققا لدرجة أكبر من الخير، وعلى الإنسان أن يتطهر حتى يسمو إلى إدراك الخير فى ذاته فيحظى بالسعادة القصوى، أما من يقف عند المستوى الحسى فإنه لا يبلغ اللذة الخاصة لأن اللذات الحسية مقترنة دائماً بالألم[٥] .

---

(1) Copleston, F. : "The History of Philophy", PP. 201- 202 .
(2) Idid., pp. 203 - 205 .
(٣) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان» ، ص . ١٩٤
(4) Copleston, F. : "The History of Philosophy", p. 205 .
(٥) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان» ، ص . ٢٣٠

وينكر أفلاطون أن يكون الإله الأعلى من نوع الآلهة؛ فهو يعلوها وهو من طبيعة مختلفة كل الاختلاف، أما الآلهة الشعبية فهى نفوس الكواكب تدور دورات كونية فى انسجام مع بقية الكون، وفى انسجام مع بعضها البعض، والصانع هو الذى يخلق نفوس الكواكب ومهمته هذه الأخيرة إيجاد أو خلق النفوس الفانية، وهى لذلك لا تعلو إلا على الإنسان[١]، وإذا كان الصانع هو الذى يخلق نفوس الكواكب أو هذه الآلهة نفسها، فإنه يصنع الأشياء بتأمله للحى بذاته، وعلى ذلك فهو يقلد الصور حين يصنع الأشياء، ومهمته هى أن يكون وسيطاً بين الصورة والمادة، فيكون العلة الفاعلية للموجودات الحية، وهو يصنع الأشياء بتأمله لصور عليا هى صورة الخير .

يمكننا – إذن – أن نرتفع فى مذهب أفلاطون إلى صورة عليا أو إله واحد بصيغة التعريف «آل» ، وهو الخير، ويصفه أفلاطون بصفات الألوهية المعروفة من قدرة مطلقة، وعلم وإرادة وحياة وعناية تامة بكل المخلوقات، ومع ذلك فهو إله يختلف عن الله الواحد المعروف في الأديان[٢] .

يرى أفلاطون أنه عن طريق التفكير العقلى يمكننا التوصل إلى معرفة القيم والمثل والغايات الموضوعية ذات الأساس المتعالى؛ ذلك أن أحكامنا جميعها ذات مصدر «متعال» عن العالم الحسى، فلم يهدف أفلاطون إلا إلى مجاوزة العالم الحسى إلى عالم الحقيقة المتعالية[٣] .

تعقيب : العلو عند أفلاطون :

يمكننا أن نذهب بعد هذا العرض السريع لفلسفة أفلاطون إلى إفتراض مؤداه أن «العلو عند أفلاطون علو إيجابى يتجه نحو الحقيقة العالية – أو الخير بالذات بلغة أفلاطون – بصورة رأسية ديالكتيكية، فتتم عنده رؤية الواحد أو الخير بالذات بالتعقل الخالص»، ومما يؤيد هذا الفرض الحقائق التالية :

١ – حدد أفلاطون الجدل بأنه المنهج الذى يرتفع فيه العقل المحسوس إلى

---

(١) عبد الرحمن بدوى : «أفلاطون» ، ص ٢٣٢ .
(٢) المرجع السابق، ص ص : ٢٣٣ – ٢٣٥ .
(3) Copleston, F. : "The History of Philososphy", pp . 228 - 230 .

المعقول، فيتم الانتقال من معان إلى معان بواسطة معان، وهو العلم الكلى بالمبادىء الأولى والأمور الدائمة - ولا تخفى دلالة هذا الارتفاع التدريجى على العلو فى المعرفة من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالى إلى التعقل المحض، والدافع فى ذلك يتمثل فى قوة باطنة وجدل صاعد يطلب العلم الكامل الذى يكفى نفسه بنفسه، ذلك أن معرفة الكلى عند أفلاطون هى أسمى أنواع المعرفة، والهدف النهائى له هو مجاوزة العالم المحسوس إلى عالم الحقيقة المتعالية .

٢ - تؤمن النفس عند أفلاطون بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله، وتتحقق فيه الماهيات بالذات، وتكون مفارقة للمادة خالدة، وتكون المثل نماذج للأجسام أو مثلها الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد، كما توجد فى عالم متعال بعيداً عن الأشياء الحسية، وتقوم المعرفة على تذكر النفس للمثل التى شاهدتها فى مجال متعال، وذلك قبل أن تهبط النفس إلى الأرض، والمثل جواهر قائمة بذاتها تؤكد هذا الوجود الأعلى، وفى إستبدالها بالأعداد محاولة من أفلاطون لبلوغ أقصى درجات المعقولية - فلسفة أفلاطون إنما تشير إلى عالم منفصل من الماهيات المتعالية، والعلو عنده إبستمولوجي يتعلق بنظرية المثل .

٣ - المحب الحقيقى الكامل عند أفلاطون هو الفيلسوف الذى يزدرى الجمال الزائل، ويتعلق بالجمال الدائم، ويشتاق إلى الإلهيات، ويشعر بثقل الجسم الذى يعوقه عن اللحاق به، فالموت بداية حياة جديدة مع الآلهة، وسعادة الفيلسوف تمكن فى التشبه بالإله والحياة حياة علوية، وتشير هذه المعانى إلى علو صوفي - ميتافيزيقي يهدف عن طريق الجدل إلى الوصول إلى الواحد .

٤ - يستند مثال الخير عند أفلاطون على فكرة العلو حيث تتمثل الحقيقة العالية عنده فى مثال الخير بالذات أو الواحد الذى لا يدرك إلا بصعوبة فنؤمن به، وهو يعلو على الوجود لأنه المطلق الحقيقى، ويعلو على الماهية شرفاً وقوة، وعلى الرغم من كونه كامناً فى المثل إلا أنه متعال عنها ولا يتساوى معها وهو مصدر عالم المثل الذى يعلو على المحمولات الإنسانية، وعندما أتجه أفلاطون بفكرته عن مثال الخير بالذات إلى فكرة المطلق الكامل: نموذج جميع الأشياء المتعالى عنها، نقل الدين إلى الفلسفة التى تحقق للنفس الخلاص .

ثانياً - العلو عند أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)

١ - موضوع الميتافيزيقا الأرسطية :

بدأ أرسطو الميتافيزيقا بداية متفائلة فقال «كل الناس يشتهون المعرفة بالطبع، ورأى أن التجربة أعلى من المعرفة الحسية البحتة، والفن أعلي من التجربة، والعلوم النظرية أعلي من العلوم العلمية، لأن العلم بالعلة وبالكلى أعلي من العلم بالواقع ولأن معنى العلم يتحقق أكثر فى طلب العلم لذاته، ذلك أن الدهشة هى التى تدفع الناس إلى الهرب من الجهل وطلب العلم، والجزء النظرى من الفلسفة هو الذى يبطل كل دهشة» .

ويرى أن أعلى العلوم النظرية هو «الحكمة» ؛ فهى علم يدرس الوجود بما هو وجود، ومحمولاته الجوهرية، وهو ينظر فى العلل الأولى بالإطلاق، كما أنه «الفلسفة الأولى» ، ويعد جنساً لسائر العلوم؛ لأنه أكثر العلوم تجريداً وأصعبها، ويضيف أرسطو أن الميتافيزيقا هى العلم الالهى أيضاً لأنها تبحث فى الله الموجود الأول والعلة الأولى ولأن دراسة الله عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك، ولأن الطبيعة الحقة للوجود تتجلى فيما هو دائم[١] .

يبدو من ذلك أن أرسطو يوحد بين الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى وبين الالهيات ويعدها أعلى أقسام العلوم النظرية لأن موضوعها يتمثل فيما هو خالد وثابت ومفارق[٢] وعلى ذلك فموضوع الفلسفة الأولى هو الجوهر، وهو أحق المقولات باسم الوجود، أما المقولات الأخرى فهى حالات للجوهر وهو سابق عليها، وهى تتقوم به، أما هو فيتقوم بذاته .

وينقسم الموجود عند أرسطو إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، والقوة فعلية وانفعالية، الفعلية هى قدرة الشيء على إحداث تغير فى شيء آخر أو فى نفسه من حيث هو آخر، والقوة الأنفعالية هى قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر، كما أن الفعل متقدم على القوة بالإطلاق، وتقدم الفعل على القوة يبطل وجود مبدأ للشر فى العالم قائم بذاته، أما الموجودات الدائمة، فهى تكون بالفعل وتخلو من القوة، وبالتالى من الشر[٣] .

---

(١) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص : ١٧١ .

(٢) أمير حلمى مطر : «تاريخ الفلسفة عند اليونان»، ص : ٢٧٤ .

(٣) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة عند اليونانية»، ص ص : ١٧٣ - ١٧٤ .

٢ - ماهية المحرك الأول :

ذهب أرسطو إلى أن الصور فعل (انرجيا energia) لأنها تحقق ما هو بالقوة إلى موجود كامل، ولذا فهى أيضاً كمال وغاية (انتلخياentelechia) ؛ أى أنها تحدد الحالة النهائية الكاملة وهى التى تهب الكائن ماهيته[١]، فصورة الشيء هى حقيقته، والصورة بصفة عامة هى الحقيقة، وبمقدار ما تكون الصور خالصة تصبح أبدية وخالدة، مثلها فى ذلك مثل المثل الأفلاطونية، إلا أنها تختلف عن هذه المثل فى أنها ليست منفصلة عن الأشياء فى عالم بعيد عنها، والصور لا تمثل ماهية الشيء فحسب، وإنما غايتها النهائية، والقوة التى تحقق هذه الغاية[٢] .

والصورة التى لا يصح أبداً أن تكون هيولى لغيرها، والتى ينتهى عندها تسلسل الصور هى الله أو المحرك الأول[٣] .

فالالهيات عند أرسطو تمثل أوج الميتافيزيقا والفيزيقا على حد سواء، وتجيب عن السؤال الخاص بمحرك السموات أو الجوهر الدائم غير المتحرك[٤] .

ذهب تسلر إلى أن العلاقة بين المادة والصورة فى مذهب أرسطو هى التى أنتجت فكرة الحركة أو التغير التى يرجع إليها كل ما فى الوجود من مادة، وليست الحركة سوى تحقيق القوة كما[٥]؛ فلقد رأى أرسطو ضرورة وجود جوهر دائم غير متحرك، حيث يمتنع وجود متحركات لامتناهية فتصل إلى المحرك الأول، وهو علة ثابتة غير متحركة لحركة العالم .

أما عن ماهية الجوهر الأول فهى فعل التحريك، والفعل سابق على القوة اطلاقاً، وهذا الموجود الأول برىء عن المادة فلا يتكثر؟ لأن المادة هى التى تكثر الصور؛ فالمحرك الأول واحد والعالم واحد[٦] .

---

(١) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص ص : ١٧٣ - ١٧٤ .

(2) Zeller, E . : "Outlines of the History of Greek Philososphy", p. 193 .

(٣) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان» ، ص ٢٨٥ .

(4) Brehier, Emile: "Histoire de la Philosophie", T. Premier, librairie Félix Alcan, Paris, 1926, p. 223 .

(5) Zeller, E.: "Outlines of the History of Greek Philosophy", p. 194 .

(٦) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ص ١٧٧ - ١٨٠ .

وإذا كان المحرك الأول صورة خالصة[١]، فهو فعل خالص، لأنه أينما وجدت المادة كان التغير ممكناً، والخالي من الجسمية وحدة هو الذى لا يتغير ولا يتحرك، ويجب أن يكون المحرك الأول كاملاً بصورة مطلقة، فعنده يصل الوجود إلى أعلى مستوياته، ولا يمكن أن يكون هذا الوجود الخالي من الجسمية سوى عقلاً وفكراً، وعلى ذلك فإنه يمكن القول بأن الأساس النهائي لكل حركة في مذهب أرسطو يتمثل في فكرة الألوهية[٢] .

ومع ذلك ذهب أرسطو إلى أن الله يفعل ضرورة لا إختياراً، وأن الفعل الضرورى محدود إلى مفعول واحد، فاختلف بذلك عن أفلاطون الذى جعل آلهة الكواكب مصنوعين[٣] .

والمحرك الأول عند أرسطو هو مصدر كل حركة، كما أنه العلة الغائية النهائية لتحقيق القوة والخيرية[٤]، وهو يحرك كغاية فهو معقول ومعشوق في الآن عينه، وهو يحرك دون أن يتحرك، وهذا شأن المعشوق والمعقول، أى شأن العلة الغائية، كما أنه في غير حاجة إلى مقر معين أو فعل خاص يبذله[٥] .

أما عن كونه يحرك كمعقول ومعشوق، فهو يحرك السماء الأولى أو سماء الثوابت، بوصفه غاية لها معشوق، وبتحريكه لها تتحرك الأفلاك الأخرى التالية لها، وهو معقول لأنه فعل محض، ويعنى هذا الفعل نشاطاً عقلياً لا يتطلب مادة ولا جسماً، فهو ليس فكر وتعقل، والفكر والعقل هنا أكثر الأشياء إقتراباً من الالوهية[٦]، كما أن التعقل فيه عين المعقول، وحياته تحقق أعلى كمال ونحن لا نحياها إلا أوقاتاً قصاراً، أما هو فيحياها دائماً أبداً[٧] .

---

(١) ذهب «رسل» إلى أن الالهيات عند أرسطو تعبر عن التطور قدماً، فالعالم يتجه باستمرار نحو تحقيق أعظم درجة من الصور، وبالتالي يصبح باستمرار أكثر ألوهية لأن المادة لا يمكن أن تنفصل تماماً عن الصورة، وذلك هو دين التطور والتقدم عند أرسطو فى رأى رسل .

(Russell, B.: "History of Western Philosophy", p. 192 .

(2) Zeller, E.: "Outlines of the History of Greek Philosophy", p. 195 .

(٣) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ١٨٠ .

(4) Copleston, F.: "The History of Philosophy:, p. 53 .

(٥) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ١٨٢ .

(٦) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص ٢٨٧ .

(٧) يوسف كرم :،ص ١٨٢ .

ويلاحظ أن تعقل العقل الالهى لذاته هو اتصال مباشر أو حدس، فهو - إذن - عقل وعاقل ومعقول فى آن واحد، وهذا التعقل يهبه أسمى أنواع السعادة[١] .

ولا يعقل المحرك الأول غير ذاته، لأنه إذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته، وانحطت قيمة فعله، فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد[٢] ، فالاله هو أعلى قوة فى العالم، وحياته هي حياة العقل أو حياة النوس، وهذه الحياة هى أعلى وظيفة لقوى العالم، وأسمى نموذج يمكن أن يدركه الإنسان[٣] .

ومع ذلك كله لا يعلم الله العالم ولا يعنى به عند أرسطو، ويمكن القول بأن الله لا يعلم الموجودات فى أنفسها كموضوعات يتلقى عنها علمه، ولكنه يعلمها فى ماهيته التى هى نموذج الوجود، فتأثير الله فى العالم ليس أكثر من تأثير صورة يتعشقها محبوبها، فالاله يحرك العالم كما يتحرك العاشق نحو المعشوق[٤] لأنه لا يؤثر فيه إلا كعلة غائية لا تزيد على أن تكون مبدأ لوحدة العالم، وحلاً لتفسير الحركة والتغير المستمرين فى العالم[٥] .

ويبدو أن الاله الأرسطى كامن فى العالم، وهو بمثابة نظامه المعقول أو العلة الغائية التى تحقق الانسجام بين الموجودات، وهو يعلو العالم؛ لأنه غاية العالم النموذجية ويمكن القول بأنه علة العالم الغائية والصورية معاً[٦] .

كما يبدو أن إتجاه مذهب أرسطو هو نحو إله فعال، وأن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقاً شاملاً يرينا أن العالم المكون من قوة وفعل مفتقر إلى «موجد» ترجع إليه كل أنواع التغير، وتفسر به الغائية فى الطبيعة، تلك الغاية التى دافع عنها أرسطو ثم تركها معلقة[٧] ، إذ لا توجد لديه نظرية عن الخلق أو العناية الإلهية[٨] .

وعلى ذلك يمكن القول بأن المحرك الأول الأرسطى يشبه مثال الخير عند

---

(١) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص : ٢٨٧ .

(٢) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ١٨٢ .

(3) Randall, John, Herman, J. R.: "Aristotle", Colombia University Press, New York, 1963, p. 142 .

(4) "Dieu meut le Ciel Comme L'aime meut son amant" (Bréhier, E.: "Histoire.." p. 223 .

(٥) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص : ٢٨٩ .

(6) Randall, J. H.: "Aristotle", p. 143 .

(٧) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص : ١٢٨ .

(8) Copleston, F.: "The History of Philosophy", p. 59 .

أفلاطون؛ إلا أنه يقف على طرفى نقيض مع فكرته عن الصانع[1] فى «تيماوس»[2]، فليس الإله صانع العالم، ولا يعرف عن العالم شيئاً، إنه فقط الغاية التى يشتاق إليها[3]، كما أنه لا يلعب أى دور فى مجالات السياسة أو الأخلاق، ودوره الوحيد دور كونى يدخل فيه الوحدة على نظام العالم مما يجعل المعرفة العقلية أمراً ممكناً[4] .

٣ - مفهوم الفضيلة والخير عند أرسطو :

الخير عند أرسطو هو ما إليه يقصد الكل؛ فالغاية القصوى للحياة هى الخير الأعظم؛ ذلك أن الخيرية صفة تنطبق على جميع المقولات، كما أن الوحدة والخيرية من صفات الوجود المتعالية عنده، وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها عن سائر الموجودات هى الحياة الناطقة، وخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل حال .

والفضيلة والخير عند أرسطو هى اختيار الوسط العدل بين أفراط وتفريط، وكلاهما رذيلة، وهو وسط اعتبارى بالإضافة إلينا، ويعينه العقل بالحكمة، وإذا كانت الفضيلة من حيث الماهية وسطاً بين طرفين مرذولين، فإنها من حيث الخير حد أقصى وقمة، إذ أن الوسط هو ما تحكم به الحكمة بعد تقدير جميع الظروف بأنه ما يجب فعله هنا والآن، فهو خير بالإطلاق .

وأشرف فضيلة هى فضيلة العقل النظرى؛ لأنه أشرف جزء فينا، وموضوعه أشرف الموضوعات، أى الموجودات الثانية، كما أن العقل يفوق جميع القوى بما لا يقاس قوة وكرامة، وعلينا أن نبذل قصارى ما نستطيع لكى نحيا أرفع حياة تطيقها طبيعتنا لأنها أسعد حياة، والإنسان عند أرسطو يزاول النظر بما فيه من جزء إلهى هو «العقل»؛ ولكنه لا يزاوله إلا أوقاتاً قصاراً، فسعادته به ناقصة[5] .

تعقيب : العلو عند أرسطو :

يمكننا أن نذهب إلى افتراض مؤداه أن «العلو عند أرسطو **علو إيجابى** أيضاً يتجه

---

(1) Demiurge .
(2) Randall, J. H., : "Aristotle", p. 139 .
(3) Il est seulement la fin vers "Laquelle il aspire" (Bréhier, E.: "Histoire...", p. 225 .
(4) Bréhier, E.: "Histoire de la Philosophie", p. 225 .

(٥) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ص : ١٩٣ - ٢٠٠

نحو الحقيقة العالية – أو بلغة أرسطو نحو المحرك الأول – عن طريق العشق والتعقل معاً؛ ومع ذلك فإن هذه الإيجابية معلقة وتقف عند حد الخلق والعناية الإلهية؛ إذ لا توجد عند أرسطو نظرية عن الخلق»، ومما يؤيد هذا الفرض الحقائق التالية :

١ – أعلى أرسطو من شأن النظر والعقل، ورأى أن الدهشة هي التي تدفع الناس إلى طلب العلم، وأن الجزء النظرى من الفلسفة يبطل كل دهشة، وأعلى العلوم النظرية عنده هي الفلسفة الأولى وهي أكثر العلوم تجريداً، أو هي أيضاً المتيافيزيقا والعلم الإلهى الذى يبحث في الله الموجود الأول والعلة الأولى، ويتناول الجوهر الثابت بالبحث، ورأى أرسطو أن الحياة الناطقة وظيفة خاصة بالإنسان، وخير الإنسان هو ممارسة هذه الوظيفة على أكمل حال بالإضافة إلى أن النظر حياة الآلهة وفضيلتهم الوحيدة لأنهم عقول مفارقة والعلو هنا **ميتافيزيقي ابستمولوجي** يضع الكمال العقلى في المعرفة النظرية المجردة .

٢ – تستند نظرية الوسط العدل أو الوسط الفاضل عند أرسطو على **فكرة العلو** على اعتبار أن الوحدة والخيرية من صفات الوجود المتعالية؛ فالفضيلة من حيث الماهية وسط بين طرفين مرذولين، ومن حيث الخير حد أقصى يحقق معنى العلو، وأشرف فضيلة هي فضيلة العقل النظرى لأنه أشرف جزء فينا، فالعقل يفوق جميع القوى بما لا يقاس قوة وكرامة والعلو هنا **علو أخلاقي** .

٣ – تتمثل الحقيقة العالية عند أرسطو في فكرته عن المحرك الأول؛ فهو العلة الغائية النهائية لتحقيق القوة والخيرية، وهو معقول ومعشوق معاً، التعقل فيه عين المعقول، وحياته تحقق أعلى كمال، ومعقوله ذاته، فهو لا يعنى بالعالم ولم يخلقه، كما أنه معشوق لأنه علة الخير في العالم، والعلو فكرة المحرك الأول الأرسطية **ميتافيزيقي – صوفي**، ومع ذلك يظل هذا العلو معلقاً، إذ تختفى عند أرسطو فاعلية الحقيقة العالية وأثرها في العالم .

ثالثاً – العلو عند أفلوطين (٢٠٥ – ٢٧٠ق.م)

(١) الجدل الصاعد (الصعود عند أفوطين عودة إلي الأصل)

يحدد أفلوطين سبيلين للذين يصعدون إلى الخير أو المبدأ الأول، يبدأ السبيل الأول من أسفل، والثانى سبيل الذين وصلوا إلى العالم المعقول، حيث يتقدمون فيه إلى قمته، والموجود عند أفلوطين واحد بقدر ما يحتمل وجوده، فكل موجود واحد على الدوام وهو أيضاً كثير؛ فالنفس واحدة لأنها تتلقى هذه الوحدة من الواحد وتشارك

فيه، وهى كثيرة إذ تنطوى على قوى متعددة كالفكر والنزوع والإرادة تتحد ويؤلف بينها الواحد، وتقبل النفس الكلية الوحدة من موجود آخر أشد وحدة منها هو العقل الكلى الحاوى فى ذاته جميع مثل الموجودات[١]، وهو يحوى العقول الفردية كما يتضمن العلم مجموعة العلوم والنظريات السابقة عليه بالقوة؛ فجميعها عقل كلى بالفعل، وعقول جزئية بالقوة، وفى الإنسان القدرة على التسامى والاتحاد بهذا العقل الكلى؛ لأن هذا الاتحاد عودة إلى مثاله وحقيقته الكاملة[٢]، وعندما يفكر العقل فى ذاته ينتج العقول الجزئية، وعندما يتأمل المبدأ الأول يفيض بالضرورة النفس .

ويلجأ أفلوطين إلى استخدام كلمة «اللوغوس» Logos ليعبر عن العقل فى علاقته بالواحد، ومعنى أن العقل لوغوس للواحد أنه قوة ممثلة لهذا الواحد، ومعبرة عنه فى مستوى أدنى من الوجود، وكذلك تكون النفس بدورها لوغوس أى قوة وفعلاً للعقل، كما يكون العقل قوة وفعلاً وتعبيراً عن الواحد، فلفظة «لوغوس» تعنى فى مصطلح الأفلاطونية الجديدة القوة المصورة الصادرة عن مبدأ أعلى، والتى تعبر وتمثل هذا المبدأ على مستوى أدنى فى الوجود؛ وهى تستدعى معنى الوحدة والاستمرار بين المستويات المختلفة للوجود[٣] .

ولا يخلو موضوع تعقل العقل الكلى أن يكون إما هو نفسه فيكون مزدوجاً لا بسيطاً، أو مغايراً له، فيكون الموضوع أعلى منه وسابقاً عليه فيرتقى إلى الواحد بالذات الذى يجب أن نتأمله بالعقل الصرف، وهو برىء من كل صوره، حتى الصورة المعقولة[٤] .

أما عن النفس الكلية وما تشتمل عليه من قوى ثلاث، فهى تشير إلى عملية الصعود الأخلاقى، فبمقدار ما تدخل النفس فى وحدة حقيقية مع الجسد تتلوث بالمادة، ذلك أن أسمى هذه النفوس وأعلاها لا يتلوث بالمادة، ويضرب بجذوره فى العالم المعقول، ويتم الصعود تحت تأثير دافع المحبة حيث تصعد النفس فوق الإدراك الحسى متجهة نحو العقل الكلى ثم تتحد مع الواحد اتحاداً صوفياً[٥] .

فالنفس عند أفوطين وجود يحوم حول العقل، وهى نور العقل وأثره، تتحد بالعقل

---

(١) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ص : ٢٨٧ - ٢٨٨ .
(٢) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص ص : ٤٥٢ - ٤٥٣ .
(٣) المرجع السابق، ص : ٤٥٠
(٤) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص : ٢٨٨ .
(5) Copleston, F.: "The History of Philosophy". p. 213 .

وتمتلىء به من ناحية، وتتصل بما يأتى بعدها من ناحية أخرى، فهى تلد كائنات أدنى منها(١) .

والنفس عنده نوعان : نفس عليا، ونفس دنيا، أما العليا فهى أقرب ما تكون إلى العقل، وأبعد ما تكون بالنسبة إلى بقية النفوس عن إحداث المحسوس، وأما الدنيا فهى أقرب ما تكون إلى المحسوس، وبالتالى قاردة وحدها على إحداث كل الحوادث أو الموجودات المحسوسة(٢) .

فكر أفلوطين – إذن – يتحرك حركة صاعدة نحو الواحد، ويلتزم فى سيره بمنهج أو طريق يتدرج خطوة خطوة إلى غايته، ويفضل أفلوطين هنا استخدام كلمة أناباسيس Anabasis أى صعود، فكل درجة من هذا الطريق تمهد لما يليها، وهذه الدرجات المشهورة هى على الترتيب: الجسد Soma، والنفس Psyche والعقل Nous وكلما بلغ الفكر درجة منها أحس بما يعتورها من نقص(٣) وشعور بالحاجة إلى تجاوزها صعوداً إلى الواحد الذى يكفى نفسه بنفسه .

ويتميز الصعود عند أفوطين بأنه «عودة إلى الأصل أو اتجاه إلى الباطن»، وذلك بخلاف الصعود الديالكتيكى عند أفلاطون؛ فنجد عند أفلوطين العلو بمعناه العميق مع الإتجاه إلى الباطن الذى تنفرد به فلسفته فى تاريخ الفكر اليونانى(٤) .

والطريق الصاعد يصعد من درجته الدنيا وهى الجسد إلى درجته العليا وهى العقل، ولما كان النوس هو أعلى الموجودات، فهو يتصف بالصفات الخمس للمعقول التى أخذها من أفلاطون فى «السوفسطائى» وهى: الوجود، الحركة، الثبات، الهوية، الإختلاف(٥) .

ولكن مازالت هاتان الدرجتان: درجة الجسد ودرجة العقل فى دائرة العالم، وهنا نصل إلى القفزة الحقيقية فى تفكيره، حيث يثب الفكر إلى ما يخرج عن حدود العالم أو يعلو عليه، أى إلى الواحد المطلق أو ما نسميه بالعلو أو العالى «ترانسندنت»

---

(١) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص : ٤٥٣ .
(٢) عبد الرحمن بدوى : «خريف الفكر اليونانى»، ط ٥، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩، ص : ١٤٠ .
(٣) المبدأ الذى يسود مذهب أفلوطين فى الوجود يقول إن العالم فى تدرج نزولى من حيث القوة، أى أن ثمت اضعافاً مستمراً للمعقول . (عبد الرحمن بدوى – الفكر اليونانى، ص ١٤١) .
(٤) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة» – مقال : «وحيداً مع الواحد»، ص ١٤١
(5) Zeller, E.: "Oulines of the History ...", p. 317 .

والطريق إلى مشاهدة هذا العالم يبدأ من مشاهدة هذا العالم الجميل، ومن الغوص في هذه الأرض، وهذا الواقع المحسوس، ويصل أفلوطين من الناحية الفلسفية الديالكتيكية إلى فكرته عن الواحد في معرض سؤاله عن الأصل، ويتصوره على أنه ذلك «الآخر» المخالف في طبيعته للعالم[1]، وعلى ذلك يمكننا القول بأن مذهب أفلوطين يقوم على أساس فكرة الوحدة وعدم التكثر إطلاقاً في ذات الأول، كما يقوم على أساس العلو المطلق لهذا الأول أو الواحد بالنسبة إلى بقية الأشياء، وهو يقول بوجود الواحد بحسبانه عالياً على الكون، وبينه وبين بقية المعقولات ،المحسوسات هوة لا تكاد تعبر[2] .

ويلاحظ أن علة الوحدة في الموجود الأدنى هي تأمله[3] المبدأ الأعلى، والطبيعة كلها تتأمل النموذج الذى تحاول أن تحاكيه، وهو العقل الكلي، كما يتم اتصال النفس بالواحد عن طريق ضرب من التماس لا يعرفه إلا الذين يذوقونه وهم قلة[4] .

وأما عن مبدأ الفعل الخلاق في الطبيعة فهو قوة مبدعة، قادرة على التكوين والتشكيل، وتسمى باللوجوس (كلمة - معنى - عقل)، ويرى أفلوطين أن جوهرها هو الرؤية أو المشاهدة، وهي تفيض فيضاً مستمراً يجعل منها مبدأ كل حياة، وسر كل وجود وأما عن رؤية النفس فهي أوفر حظاً في الباطنية من الطبيعة التى تتبدد رؤيتها في المادة الخارجية، وكلما إزدادت النفس رؤية، إزدادت ميلاً إلى الهدوء والسكون، حيث تجد في ذاتها كل ما تتوق إليه؛ ولكن لا تملك النفس المرئى ملكاً باطنياً كاملاً؛ لذا تسعى إلى درجة أعلى من الرؤية، وهي درجة العقل المفكر في نفسه، وعند الوصول إلى العقل يكون السلم الصاعد قد إنتهى إلا أن الشوق إلى الصعود لم يزل متقداً، ويمكن الوصول إلى الواحد عن طريق «القفزة الأخيرة»، وكلما توثقت الوحدة بين الرائي والمرئي في الوجدان الباطن، زاد نصيب الرؤية من الباطنية[5] .

ولا يعني الصعود إلى الواحد الحضور المكاني له «هناك»، فهو حاضر في كل

---

(١) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص : ١٤٢ .

(٢) عبد الرحمن بدوى : «خريف الفكر اليوناني، ص ص : ١٣٢ - ١٣٣ .

(٣) يلاحظ أن الخلق والتأمل عمليتان مرتبطتان تماماً عند أفلوطين، فالخلق كله مصدره التأمل . (أميرة حلمى مطر، «الفلسفة عند اليونان»، ص ٤٥٤) .

(٤) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص : ٢٩١ .

(٥) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص : ١٤٤ .

مكان وبالنسبة للجميع، كما أنه ينبه الفضيلة الكامنة بداخل كل منا فيجعلنا نحيا حياة الآلهة، وهى حياة تقع فيما وراء المحسوس، وتمثل رحلة الصعود إلى الواحد[1].

ويعبر مفهوم العناية عند أفلوطين عن سيطرة العالم العقلى على العالم الحسى، ويشير إلى تأثير الأعلى على الأدنى الذى يتم بطريقة طبيعية وضرورية[2].

(٢) طبيعة الواحد عند أفلوطين :

جاء على لسان أفلوطين أن «الفاعل الأول ساكن غير متحرك بشىء من أنواع الحركة، وسكونه يحدث مثاله، أى العقل، لا فى شىء لأن مثاله آنيه شريفة قوية، تعلو فى الشرف والقوة على جميع الآنيات. وأن الواحد الحق هو مبدع الأشياء، وليس هو ببعيد عنها ولا بمفارق لها، بل هو مع الأشياء كلها، إلا أنه معها كأنه ليس معها، وإنما تستبين معيته مع الأشياء التى تقوى على قبوله[3].

يرى أفلوطين أن المبدأ الأعلى أو الواحد مبدأ عاطلاً من المعقولات، ومن التعقل، وهو بسيط تام البساطة، وهو يفهم البساطة فهماً رياضياً، ويتصور الموجود الأول كما نتصور النقطة الرياضية[4]، وبافتراض أن الأصل يجب أن يكون خارج الفرع المشتق منه يكون العقل خارجاً عن العاقل، والواحد منفصلاً عن الكثرة، لذا وجد أفلوطين نفسه مضطراً إلى أن يضع المصدر النهائى للوجود والمعرفة خارج كل ما يوجد وما يمكن معرفته، فالموجود الأول عنده بلا حد أو شكل أو تعريف، خال من الجسمية، ويقع وراء كل وجود وفكر[5]، كما أنه يعلو على كل الموجودات[6].

فالواحد متعال على وجه الإطلاق، ويوجد فيما وراء حدود التفكير والوجود، ويفوق عملية الوصف والإدراك، ويتميز عن الموجودات لأنه مصدرها ومنبعها، ويعلو على موضوعات التجربة، والوحدة والخيرية من الصفات التى أطلقها أفلوطين على

---

(1) Copleston, F.: "The History of Philosophy", p. 215 .

(٢) أميرة حلمى مطر . «الفلسفة عند اليونان»، ص : ٤٦٠ .

(٣) عبد الرحمن بدوى : «أفلوطين عند العرب»، ط ٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧، ص ص : ١٨٤ - ١٨٦ .

(٤) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص : ٢٩٠ .

(5) Zeller, E.: "Outlines of the History of Greek Philosophy", p. 315 .

(6) "He is what lies beyond all being and all thought . He Transcends the All (Russell, B.: History of Western " p 312

الواحد[١]، وهما من أكثر الصفات الإيجابية التي يمكن أن تنطبق عليه. ونحن لا نعرف عن طبيعته سوى أنه يختلف عن كل ما هو متناه ومعروف لنا: إنه «الواحد المطلق»[٢]، فكل المحمولات التي تقال عنه قاصرة ولا تنطبق عليه إلا على سبيل التمثيل، وكل ما يمكن أن يقال إن الواحد يقع فيما وراء الوجود، وأحد لا ينقسم، ثابت، أبدى، حاضر حضوراً أبدياً، فى هوية مع ذاته لا تنقطع[٣].

فالمطلق هو الواحد الذى يفوق الفكر كما يفوق الوجود، ولولا الواحد لما وجد شيء على الاطلاق، فهو فوق الحياة، وعلة الحياة لأن الحياة تفيض منه كما تفيض من النبع[٤].

(٣) الجدل النازل : «نظرية الفيض أو الأشعاع»

وفيه يجيب أفلوطين عن التساؤل التالى : كيف يأتى إلى الوجود من الواحد كثرة ما؟ – لما كان كل موجود يصل إلى كماله يلد، فالموجود الكامل دائماً يلد دائماً موضوعاً سرمدياً، أدنى منه، ولكنه الأعظم بعده هو العقل الكلى : كلمة الواحد وفعله وصورته، يتأمل العقل جميع الأشياء التى فى قدرة الواحد، فينقسم على نحو ما تبعاً لهذه القدرة، ويلد العقل الكلى النفس الكلية، وهو يحوى فى ذاته جميع الموجودات الخالدة فى سكون سرمدى، ولكن وحدته ليست كوحدة الواحد الأول، فلا يوجد تعقل دون تغاير وذاتية وحركة وسكون، أما النفس الكلية فهى كلمة العقل الكلى وفعله، كما أن العقل الكلى كلمة الواحد وفعله .

وإذا كان كل موجود مولود يشتاق إلى الموجود الذى ولده ويحبه، فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلى، ممتلئة منه، مستمتعة به وهى تتعقل، وحين تنظر إليه تحصل فى باطنها على معانيها، وهى أيضاً تلد موجودات أدنى منها، وتفيض عنها النفوس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء، وتفيض الهيولى وأصولاً بذريه تعمل فى الهيولى وتصورها للمثل التى فى العقل الكلى، فهو الذى يعطيها للنفس الكلية، فإذا ما اتحدت بالهيولى، أوجدت الأشياء التى فى الزمان والمكان[٥] .

(1) Copleston, F.: "History of Philosophy", p. 209 .
(2) Zeller, E.: "Outines of the History of Greek Philosophy", p. 315.

(٣) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص : ٢٩٠ .
(٤) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص : ٤٤٨ .
(٥) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ص : ٢٩٢ – ٢٩٤ .

ويمكن القول بأن حالة العشق التى بها تتجه السماء الأولى من المحرك الأول إلى السماء عند أرسطو تشبه تماماً حالة الكمال المؤثر عند أفلوطين، ففكرة الخلق عند أفلوطين تتم على أساس فكرة الكمال وصدور الأشياء عن هذا الكمال، ويحدث الفيض كما يصدر النور عن الشمس دون أن تتغير الشمس، وكما يصدر الماء عن الينبوع دون أن يتغير الينبوع[1] .

والنفس الكلية إذا ما هبطت إلى العالم السفلى تدبر الكون وفق العقل بأن تشرق عليه هذه الأصول البذرية، وهذه الأخيرة تدفع بالكائن إلى تحقيق ماهيتة وكماله[2]، يقول أفلوطين بهذا الصدد: «.. هبطت النفس إلى العالم السفلى لتظهر أفعالها وقوتها الكريمة، وهذا لازم لكل طبيعة : أن تفعل أفاعيلها وتؤثر في الشيء الذى يكون تحتها.. وذلك أن الشيء الأعلى يؤثر فى الشيء الذى هو أسفل[3] .

ولما كانت الأقانيم الثلاثة هى الوجود الحق، وكان الشر فيما ليس يوجد، وهى المحسوسات وكيفاتها؛ فالمادة هى جوهر الشر، وهى افتقار تام إلى النور، وتمثل أدنى مرحلة بالنسبة إلى الموجودات[4]، ولكن المادة فى ذاتها ليست خيراً ولا شراً، وإنما هى فى أسفل درجات الوجود، فهى شر بالنسبة لما يوجد فوقها وأعلى منها، أما الواحد فهو فوق كل شيء وهو الخير الأتم[5] .

(٤) تجربة الوجد والإنجذاب[6] عند أفلوطين:

ثمة طريقان فى فلسفة أفلوطين: طريق ميتافيزيقى يسير من الواحد إلى الكثرة، وطريق صعود صوفى يتلخص فى العودة من الكثرة إلى الوحدة الأصلية[7]، أما النفس الانسانية فهى من ناحية الإدراك تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث يبدأ بالاحساس، ويتوسط فى النظر، وينتهى إلى الوجد، وإذا كان الاحساس صورة للمعقول إلا أنه لا

---

(١) عبد الرحمن بدوى : «خريف الفكر اليونانى»، ص ص : ١٣٠ - ١٣١ .
(٢) يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص : ٢٩٥ .
(٣) عبد الرحمن بدوى : «أفلوطين عند العرب»، ص : ٨٥ .
(4) Copleston, F.: "The History of Philosophy", pp. 212-213 .
(٥) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص : ٤٦١ .
(٦) توصف تجربة أفلوطين بالوجد أو الانجذاب، وتعنى حرفياً الخروج من Ek-stasis، والإنسان فى هذه التجربة يخرج من العالم الحسى وعلائقه، ويرتفع فوقه، ليعود إليه عودة أصيلة، فيرى الأشياء بعين جديدة .
(٧) المرجع السابق، ص : ٤٤٧ .

يرتفع إلى درجة اليقين، ولا بد من التخلص من هذا المحسوس المتبدد المتكثر المتغير لكى ينتهى إلى الوحدة والطمأنينة والسكون، فلابد إذن من الارتفاع إلى درجة النظر وهى درجة الديالكتيك، التى تتوسط بين العالم الأعلى الواحد وبين المحسوسات؛ إلا أن الديالكتيك يقوم على أساس التفرقة بين الموضوع والذات فتكون فى حالة ثنائية بما يحمل ذلك من معنى الكثرة والتغير، وعلينا - إذن - أن نرتفع إلى درجة أعلى من المعرفة تسمى «بالوجد» ومعناها أن يكون الإنسان خارجاً عن طوره وعن نفسه، فهى حالة أشبه ما تكون بحالة الجنون فى العشق أو حالة النشوة فى السكر، وفى هذه الحالة يسقط كل شىء من الموجودات، فتكون النفس حينئذ فى حالة الفناء والطمس والمحو - أى تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها، ويصبح كل شىء فى حالة عماء، فإذا ارتفع من مرتبة الصعق هذه إلى مرتبة الطمأنينة بعد القلق يصبح وكأنه هو الله، فيكون بين الذات والموضوع هوية مطلقة، ويصل إلى حالة من الطمأنينة الخالصة، وفيها يكون الإنسان خارجاً عن ذاته ومتحداً بالذات الإلهية، وبهذا الافناء للموضوع فى الذات ينتهى الفكر القديم[١] .

من ذلك نرى أن أسمى المعارف عند أفلوطين تتمثل فى المعرفة الصوفية بالواحد وأن اليجربة الصوفية هى أسمى ما يخوضه الفيلسوف الحقيقى من تجارب[٢]، وليست المعرفة الصوفية عند أفلوطين سوى تجربة جلية حية ترضى الشوق إلى الواحد، فكل الأشياء والموجودات تصبو إلى الخير، وما ينطبق على الأشياء ينطبق علينا، فنحن ذلك - الإنسان الباطن - الذى يصبو إلى الواحد، ولا يعنى الجذب عند أفلوطين سوى عودتنا إلى أنفسنا[٣].

فالجذب يصدر عن تجربة شخصية مصدرها التأمل الباطنى، وتطير النفس من كل العلائق المادية[٤]، ونحن نبلغ الأسمى فقط عندما نرتفع فوق الفكر فى حالة من الجذب فنمتلىء فجأة بالنور الالهى ونتحد مع الواحد، فيختفى ما بيننا وبين الواحد من اختلاف[٥] .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : «خريف الفكر اليونانى»، ص ص ١٤٨ - ١٥٠ .

(2) Copleston, F.: "The History of Philosophy", p. 216 .

(3) Bréhier, E.: "La Philosophie de plotin", Ancienne Librairie Furne, Paris, 1928, pp. 167-168 .

(-) "L'extase ne fait danc que nous revéler à nous-mêmes" .

(٤) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص ٤٦٦ .

(5) Zeller, E.: "Outlines of the History", p. 322 .

ويعبر أفلوطين عن تجربة التصوف بقولة: «وحيداً مع الواحد» ، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يكون وحيداً، وهذه الوحدة هى التفتح الخالص الذى هو شرط كل اجتماع أصيل(١) .

تعقيب – العلو عند أفلوطين :

يمكننا أن نذهب إلى فرض مؤداه: «أن العلو عند أفلوطين علو إيجابى ذو بعد رأسى يتجه إلى الحقيقة العالية – أو بلغة أفلوطين إلى «الواحد» ، ويتميز الصعود عنده بأنه عودة إلى الأصل أو إتجاه إلى الباطن، كما تتم رؤية الواحد عنده عن طريق المعرفة الصوفية «بالمشاهدة» ، ويؤيد هذا الفرض الحقائق التالية :

١ – يتحرك فكر أفلوطين حركة صاعدة نحو الواحد، ويتم الصعود تحت تأثير دافع المحبة حيث تصعد النفس فوق الإدراك الحسى متجهة نحو العقل الكلى ثم تتحد مع الواحد إتحاداً صوفياً، ويشير هذا الصعود إلى معنى العلو الميافيزيقى – الصوفى عند أفلوطين .

٢ – تتخذ «المشاهدة» عند أفلوطين معنى أنطولوچيا فتصبح شكلاً أساسياً للموجود حتى تصل النفس إلى المشاهدة التى لا تشاهد، كلما توثقت الوحدة بين الرائى والمرئى فى الوجدان الباطن زاد نصيب الرؤية من الباطنية، والطريق إلى مشاهدة الواحد يبدأ من الغوص فى هذا الواقع المحسوس، ونحن فى هذه الحياة نستطيع أن نراه، وأن نرى أنفسنا ساطعين نوراً معقولاً، فنصير موجوداً خفيفاً غير ذى ثقل، متحررين من أشياء هذه الدنيا، هاربين وحدنا إليه وحده، وتدل هذه المشاهدة على معنى «العلو الأنطولوچى» عند أفلوطين .

٣ – نحن نحتاج إلى القفزة أو الوثبة للخروج عن حدود هذا العالم، والعلو إلى الواحد المطلق أو ما نسميه بالعلو أو العالى .

٤ – ماهية الواحد متعالية، فما من شىء يمكن أن يقال عنه، لا أنه موجود، ولا أنه جوهر، ولا حياة، إذ أنه يرتفع فوقها جميعاً، فالواحد متعال علي وجه الإطلاق، ويوجد فيما وراء حدود التفكير والوجود، ويعلو على موضوعات التجربة، وهو أبدى حاضر حضوراً أبدياً، فى هوية مع ذاته لا تنقطع – وتشير «ماهية الواحد» عند أفلوطين إلى المعنى الصوفى للعلو عنده .

---

(١) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص: ١٤٩ .

٥ - أسمى المعارف عند أفلوطين هي المعرفة الصوفية «بالواحد»، فجميع الموجودات تصدر عن تأمل، وهي نفسها موضوعات تأمل، وكل شوق هو شوق إلى المعرفة، والتوليد يمضي من فعل التأمل، وينتهي إلى صورة هي موضوع تأمل، وعلى الإنسان أن يترك الموجودات كلها وراءه، ويلقي بنفسه مباشرة على الموجود مما سيشعره بالدهشة فيلقي نفسه على الواحد ويتحد به، ويعود ثانية إلى هذا العالم ليرى الموجودات بعين جديدة، فيدرك سر عظمتها، وفي معرفة الواحد معرفة صوفية علو، وفي التخلي عن موجوزات العالم علو، وفي العودة إلى العالم عودة أصلية علو ميتافيزيقي - صوفي .

رابعاً : الترانسندنس عند يمانويل كانط :

تمهيد :

استطاع كانط أن يستخدم كلمة «ترنسندنتالى» المألوفة في عصره استخداماً جديداً. يشير المعنى الأصلي للكلمة إلى أنها صفة للمعرفة الإنسانية بالقياس إلى العالم التجريبي، وهذه المعرفة الترانسندنتالية - كما أشار كانط - هي المعرفة التي تتضمن شروطاً قبلية لحصول الادراك الحسي والمعرفة العلمية، ويعني بهذه الشروط ما يسمية بالصور العقلية للانطباعات الحسية (المكان والزمان)، والتصورات القبلية (المقولات)، وتلك الصور ليست مشتقة من الخبرة الحسية، وهي قبلية وضرورية لكي تتم خبرتنا الحسية بالعالم التجريبي[١].

ولقد أطلق كانط على مذهبه اسم «الواقعية التجريبية»، وأيضاً «المثالية الترانسندنتالية»[٢]، وكان يرى أن التعبيرين متسقان، فالواقعية التجريبية تقول بأن للعالم المادي الخارجي وجوداً واقعياً في المكان متميزاً عن وجودنا مستقلاً عنا وعن إدراكنا له، والمثالية الترانسندنتالية تقول بأن العالم الخارجي، والنفس التي نشعر بوجودها إنما هما ظواهر، وأن للظواهر، وأن للظواهر حقائق، لكننا نعرف الظواهر فقط، ولا يمكننا أن نعرف الأشياء في ذاتها[٣].

ومن الضروري أن نميز بين اصطلاحين استخدمهما «كانط» في نقد «العقل الخالص» :

---

(١) محمود فهمي زيدان : «كنط وفلسفته النظرية»، دار المعارف، ط ٣، ١٩٧٩، ص : ٨ .

(2) Transcendental Idealism .

(٣) المرجع السابق، ص : ٢١٩ .

١ - اصطلاح ترانسندنتال Transcendental .

٢ - اصطلاح ترانسندنت Transcendent .

أما مصطلح «ترانسندنتال»، فهو ما يحدد الصور والمقولات والمبادىء الأولانية التى هى الشرائط الكلية الضرورية للتجربة الإنسانية، وهو يتعلق بتساؤلنا عما يلزم أن تكون عليه طبيعة العقل الإنسانى حين تكون تجربتنا على ما هى عليه، ويرى أن التجربة لا تفهم إلا بشرط التسليم بأن الذهن يملك صوراً ومبادىء أولانية من خصائص الطبيعة ذاتها - وهذه الصور والمبادىء تسمى «بالعناصر الترانسندنتالية للتجربة»، والمنهج الذى يتخذه فى محاولة استكشافها والبرهنة على تطبيقها فى التجربة، يسميه «بالمنهج الترانسندنتالى فى البحث»، لذا كان معنى «الترانسندنتالى» مرادفا عند كانط لمعنى «الكامن أو الباطن» والنقد الشارطى الأولانى، أما «الترانسندنت» فهو الذى يقع خارج كل تجربة ممكنة، وهو بالتالى لا يمكن أن يعرف أبداً، وخير مرادف له بالعربية «البائن» أو «المفارق» أو «المتعالى»، ومقصد كانط أمران : أن يستكشف الصور والمبادىء الترانسندنتالية للتجربة، وبذلك يسوغ صحتها، والثانى أن يفند ادعاء المعرفة الذى يزعم معرفة موضوعات مفارقة للتجربة متعالية عليها[١] .

ويمكن أن نصف عقلانية كانط الجديدة «بالعقلانية الترانسندنتالية» التى تؤمن بالعلم والواقعية التجريبية من جهة، وتحرص على تأكيد الأخلاق أو وجود القانون الأخلاقى فى باطن نفوسنا من جهة أخرى[٢].

هذا، وتعد الفلسفة النقدية عند كانط محاولة منهجية من أجل تعيين الحدود الدقيقة التى يصلح فى نطاقها استخدام العقل كأداه للمعرفة[٣]، ومهمة النقد عند كانط هى بيان أنه ما من سبيل إلى المعرفة النظرية الحقة إلا بالإلتزام بحدود التجربة[٤]، مما يعنيه كانط بالنقد هو نقد سلطة العقل عموماً بالقياس إلى جميع المعارف التى يستطيع أن يسمو إليها مستقلاً عن كل تجربة، وعلى ذلك فالنقد يتناول

---

(١) عثمان أمين : «رواد المثالية فى الفلسفة الغربية»، دار المعارف، ١٩٦٧، ص ص : ٩١ - ٩٢ .

(٢) زكريا إبراهيم : «كانط أو الفلسفة النقدية»، ط ٢، دار مصر للطباعة، ١٩٧٢، ص : ٧ .

(٣) المرجع السابق، ص : ١٦ .

(٤) امانويل كانط : «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» - ترجمة عبد الغفار مكاوى - سلسلة النصوص الفلسفية - الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٠، ص : ٦ .

حل المسألة الميتافيزيقية العامة التي تدور حول امكان الميتافيزيقا أو استحالتها وتحديد منابعها، ومداها، وحدودها[١] .

ويتسم الواجب بأنه مبدأ صورى خالص، وبأنه منزه عن كل غرض، فالواجب قانون أولى سابق على كل تصور تجريبى أو هو حكم أولى تركيبى يمثل الواقعة الوحيدة للعقل العلمى الخالص، وهو يسمح لنا بأن نتصور امتلاك الإنسان لحرية معقولة تعلو على نطاق الظواهر وإلا لما كان للأمر المطلق أى معنى، والحرية التى تكشف لنا عنها الأخلاق حرية عليه معقولة ومتعالية، ومفارقة للزمان، أما أفعالنا الخارجية، فهى مظاهر تعبر عن خلقنا الباطن أو ذاتنا الحقيقية العالية على الزمان، وهذه الذات المتعالية هى التى تشعرنا بأننا غير خاضعين للعلية التجريبية، وأننا نملك عليه معقولة مفارق للزمان هى الحرية بعينها، ونحن الذين نخلق بأنفسنا الطابع الخلقى المعقول بفعل حر عال على الزمان .

فالإنسان حر لأنه ليس مجرد ظاهرة، وحريته الأخلاقية إنما هى عقله نفسه باعتباره «عاليا» على الطبيعة، والحرية الأخلاقية عند كانط حرية متعالية لا يملكها الإنسان إلا من حيث هو شيء فى ذاته، كما أن القانون الأخلاقى هو واقعة العقل[٢] ، أى تلك الواقعة الفردية التى ينطوى عليها العقل المحض .

وإذا كان معنى «الترانسندنتالى» عند كانط : ما يجعل المعرفة الأولانية ممكنة أى متعقلة[٣] ؛ فإن معنى «المثالية الترانسندنتالية» التى أطلقها كانط نفسه على فلسفته أن الأشياء فى ذاتها ليست إلا أفكاراً بالقياس إلى ما يمكننا معرفته منها، كما أننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء إلا من حيث هى ظاهرات[٤] ، وإذا كانت كلمة «الترانسندنتالى» تطلق على كل معرفة تتم بصورة قبلية، فإن «الفلسفة الترانسندنتالية» هى فلسفة العقل الخالص المتأمل[٥] ، ويعنى الإستخدام الترانسندنتالى أو المتعالى لمفهوم ما تطبيقه على الأشياء فى عمومها وفى ذاتها، والإستخدام التجريبى للمفهوم هو تطبيقه على المظهر أو موضوعات الخبرة الممكنة[٦] .

---

(١) عثمان أمين : «رواد المثالية في الفلسفة الغربية»، ص ص ٨٤ – ٨٥ .

(٢) Factum der Vernunft .

(٣) اميل بوترو: «فلسفة كانط»، ترجمة عثمان أمين، ط٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص: ٥٨.

(٤) المرجع السابق، ص ص : ١٢٠ – ١٢١ .

(5) Kant, Immanuel : "Critique of Pure Reason, Trans by Notman Kemp Smith, Macmillan and Co., Limited. Great Britain, London, 1930, pp. 59-61 .

(6) Ibid., p. 259 .

(١) كيف تتم عملية المعرفة عند كانط :

ذهب كانط إلى أن التجربة هى نقطة البدء فى كل ما لدينا من معارف، لأن ما ينبه الملكة العارفة فينا إنما هو الموضوعات التى تؤثر على حواسنا فى أذهاننا بعض التمثلات، ويفرق بين المعرفة الخالصة التى يعتبرها أولية، والمعرفة التجريبية التى يعتبرها لاحقة، وتتمثل المعرفة الأولية فى القضايا الرياضية وبعض قضايا الفيزياء، وتعد شروطاً ضرورية للمعرفة، أما الحدوس التجريبية فهى بمثابة معطيات يركب منها الذهن معرفة، ويقدم لنا ما يسمى بالعلم، كما أن هناك نوعين من الأحكام، أحكام تحليلية تصاغ على الصورة التالية (كل أ هى ب) أو كل «الأجسام ممتدة»، والمحمول فيها متضمن منذ البداية فى الموضوع، أما الأحكام التركيبية فصورتها «كل الأجسام ثقيلة» وهى ليست تحصيل حاصل، وتوسع معرفتنا بالموضوع، ولابد أن ينطوى العلم على أحكام تركيبية وأولية معاً إذا أريد له أن يكون ضرورياً وواقعيا[١] .

ذهب كانط إلى أنه لدينا ثلاث ملكات تمكننا من المعرفة : «ملكة الحساسية» وهى التى تمدنا بصورتى المكان والزمان، و «ملكة الفهم»[٢] ، وهى التى تضمن الوحدة للظواهر عن طريق المقولات، و «ملكة المبادىء»، وهى أسمى قوة من قوانا الفكرية ألا وهى ملكة العقل[٣] ، ولولا الحساسية لكانت المعرفة غير ذات موضوع، ولولا الفهم لصارت المعرفة غير قابلة للتعقل أصلاً، فالمفاهيم بدون حدوس حسية جوفاء، والحدوس الحسية بدون مفاهيم عمياء، أو بعبارة أخرى العيانات بدون التصورات عمياء، والتصورات بدون العيانات جوفاء[٤] .

ويستند العلم الطبيعى إلى ملكة الفهم، ويحاول عن طريق المقولات تحقيق الترابط فى نطاق التجربة، وتستند الميتافيزيقا إلى ملكة العقل، وتحاول عن طريق الأفكار تحقيق الوحدة المطلقة للتجربة، وموضوع العقل هو الفهم نفسه، ومهمته هى إضفاء وحدة أولية على المعرفة المتناثرة التى يمدنا بها الفهم عن طريق بعض المبادىء أو الأفكار، أما عن الخيال، فهو الواسطة بين الحساسية والفهم، لأنه من جهة حسى،

---

(١) زكريا إبراهيم : «كانط أو الفلسفة النقدية»، ص ص : ٦٣ - ٦٧ .
(٢) الفهم Varstand .
(٣) العقل Vernunft .
(-) المرجع السابق، ص : ١٥٩ .
(٤) كانط : «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، ص : ١١٥ .

ومن جهة أخرى إبداعى يبدع رسوماً تخطيطية يمكن أن تنتظم تحتها الحدوس الحسية، وعمله باطنى صرف، ويطلق كانط على الوظيفة التأليفية للعقل الفعال بين الحدوس مسمى «الخيال» ، وهو يميز بين التأليف التجريبى والتأليف الترانسندنتالى؛ فالتأليف الذى هو وظيفة العقل الفعال يدل على التأليف الترانسندنتالى ويسمى «التأليف الترانسندنتالى للخيال»[1]، وهو يوحد بين أشتات المكان والزمان المتباعدة[2]، كما أنه حلقة الوصل بين الحدوس الحسية والتصورات القبلية[3] ، يقول كانط : «الخيال التركيبى الابداعى يعد من ضمن الأفعال الترانسندنتالية للعقل، ويسمى بالوظيفة المتعالية للخيال[4] .

أما عن المقولات، فهى مبادىء الفهم الخالص أو المبادىء الأولية التى تحدد إمكانية التجربة، وتجعل منها معرفة تجريبية موضوعية عامة، وعلى حين أن مقولات أرسطو موضوعية تنصب على الأشياء من حيث هى مفهومة، نجد أن مقولات كانط ذاتية تنصب على العقل من حيث هو منهم[5]، وعلى هذا فإن المعرفة عند كانط تبدأ من الحواس ثم تنتقل منها إلى الفهم وتنتهى إلى العقل، وهو أعلى ملكة لدينا تمكننا من أن نرد مادة العيان الحسى إلى أتم وحدة فكرية ممكنة[6] .

ميز كانط بين وجوه ثلاثة من النفس :

١ - النفس فى ذاتها، ونحن نفترض وجودها، ولا نعرف عنها شيئا .

٢ - الأنا الترانسندنتالية، وكان يسميها بالفكر الوعى الخالص .

٣ - النفس التجريبية، ويتحدث عنها فى برهانه على وجود العالم الخارجى، وهى تلك التى أشعر بها فى خبراتى الباطنية .

وتعبر عن «الأنا الترانسندنتالية» عبارة «أنا أفكر» أو فكرة «أنا أفكر»، إنها فكرتى عن وجودى وشعورى بذاتى، وهى تشير إلى الشرط الضرورى لحصولى على معرفة شىء ما، وهى مصدر التأليف بين الحدوس والتصورات القبلية، كما أنها مصدر

---

(١) Transcendental Synthesis of Imagination .

(٢) زكريا إبراهيم : «كانط أو الفلسفة النقدية»، ص ص ٩٢ - ٩٣ .

(٣) محمود فهمى زيدان : «كانط وفلسفة النظرية»، ص : ١٥٥ .

(4) Kant, I.: "Critique of Pure Reason", p. 133 .

(٥) زكريا إبراهيم : «كانط أو الفلسفة النقدية»، ص ص : ٨١ - ٨٥ .

(٦) كانط : «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، ص : ١١٤ .

المقولات التى هى شرط التأليف وهو ما يسميه كانط «العقل الفعال»، مضاف إليه عنصر الشعور بالذات[1] .

فجميع المقولات تنظمها شبه وحدة مركزية هى وحدة الوعى الإنسانى العام أو الأنا الترنسندنتالية، وهذه الأنا ليست جوهرا ولا شيئا ثابتا لا يتغير، وإنما هى مبدأ منظم : مبدأ كامن مباطن، وهو من أجل هذا مؤثر فعال على الدوام، ومن غير الممكن أن نجعل منه موضوعاً مفارقاً أو أن نصفه بأنه شيء موجود بذاته، لأنه لا يوجد إلا فى علاقة بالتجربة، وهو الشرط الأولانى لتنسيقها وجمع شملها[2]، هذا، ويؤكد كانط أن «فكرة أنا أفكر» يجب أن تصاحب كل حدوسى،إذ لا قيمة لحدوس تعطى إلا إذا توفر شرط وجود ذات واعية بالحدوس هى «الفكر الواعى الخالص»[3].

تناول كانط «الزمان والمكان» بالبحث فى «الإستطيقا الترانسندنتالية» ، والإستطيقا هى دراسة ملكة المعرفة بواسطة الحواس، أما الإستطيقا الترنسندنتالية فهى البحث عما هو «أولانى» فى الحدوس التجريبية أو معطيات التجربة[4] .

ويعد الزمان والمكان الشرطين الأوليين الضروريين لإمكان قيام الظواهر، فهما صورتان أوليتان تخلعهما الحساسية على المعطيات الحسية التى ترد إليها من الخارج دون أن يكون لهما أدنى وجود واقعى فى العالم الخارجى[5].

وينقسم «المنطق الترنسندنتالى» عند كانط إلى تحليل ترانسندنتالى وجدل ترانسندنتالى، فأما الأول فموضوعه تحليل الشروط القبلية التى يضعها العقل الفعال لكى يكون أى موضوع لادركنا الحسى ممكنا، وأما الثانى فموضوعه نقد إستخدام هذه العناصر القبلية فيما وراء حدود الخبرة الحسية [6] .

---

(١) محمود فهمى زيدان «كانط وفلسفته النظرية» ، ص ص ٢٢٢ - ٢٢٨ .

(-) ميز كانط بين الشعور بالذات ومعرفة الذات، فمصدر الأول هو الأنا الترانسندنتالية، وهو مجرد شرط معرفى لا يشير إلى موجود، ومصدر الثانى هو النفس التجريبية التى توجد واقعياً فى زمان، ولا يمكن فصل الأنا الترانسندنتالية عن الأنا التجريبية .

(٢) عثمان أمين : «رواد المثالية فى الفلسفة الغربية»، ص : ٩٥ :

(٣) محمود فهمى زيدان : «كانط وفلسفته النظرية»، ص ص ١٥١ - ١٥٢ .

(٤) عثمان أمين : «رواد المثالية ...» ص : ٩٣ .

(٥) محمود فهمى زيدان : «كانط وفلسفته النظرية»، ص ص : ١٠٠ - ١٠٣ .

(٦) المرجع السابق، ص ص : ١٢٣ - ١٣٣ .

لقد قلب كانط العلاقة بين الذهن والأشياء، فبدلا من أن يجعل الذهن يتحرك بواسطة المعقول - مثل أرسطو - جعل الفكر معتمدا على الأشياء، فأحدث بذلك ثورة كوبرنيقية هائلة فى مضمار المعرفة[1].

(٢) الشيء في ذاته ومفهوم الميتافيزيقا عند كانط :

ميز كانط بين ضربين من الميتافيزيقا :

أ) الميتافيزيقا المتعالية التى تريد أن تقيم بناءها كله خارج التجربة مجاوزة به عالم الأعيان .

ب) الميتافيزيقا الترانسندنتالية الباطنة أو الكامنة، وهى الميتافيزيقا النقدية التى تحدد الصور والمقولات الأولانية التى هى الشرائط الضرورية للتجربة الإنسانية[2] .

وعندما يتحدث كانط عن «عالم الأشياء فى ذاتها» ، فهو إنما يتحدث عن عالم واحد له وجهان، وجه يمكننا معرفته، ووجه لا يمكننا معرفته، فما نعرفه هو عالم الظواهر، أما عالم الأشياء فى ذاتها، فهو يتضمن أسئلة ميتافيزيقية تدور حول وجود الله وخلود النفس وحرية الإنسان، والعقل الخالص يستطيع - مع عجزه عن معرفة العالم الأشياء فى ذاتها، - أن يفكر فيه، والهدف من ذلك دينى، وكانط يميز بين المعرفة والفكر، فالمعرفة تستلزم شيئا واقعيا ينضاف إلى التصورات القبلية حتى تكون المعرفة موضوعية، وأما الفكر فيمكننا أن نفكر فيما نشاء من أشياء لا توجد فى الواقع التجريبى ما دام هذا الفكر لا يتضمن فى ذاته تناقضا[3] ، فتصور الشيء فى ذاته تصور مشكل لأنه ممكن منطقياً إذ لا تناقض فيه، ولأنه قد يكون ممكنا لكائن غير إنسانى، لكنا عاجزون عن خبرته فى الواقع[4].

صنف كانط أفكار العقل الخالص إلى ثلاث :

١ - فكرة الذات المفكرة الإنسانية المطلقة .

---

(١) زكريا إبراهيم : «كانط أو الفلسفة النقدية»، ص : ١٠٠ .
(٢) عثمان أمين : «رواد المثالية فى الفلسفة الغربية»، ص : ١٣ .
(٣) محمود فهمى زيدان : «كانط وفلسفته النظرية»، ص ص ٤٤ - ٤٦ .
(٤) المرجع السابق، ص : ١٥٣ .

٢ - فكرة السلسلة الكاملة للعلل فى العالم .

٣ - فكرة «أسمى الموجودات أو الله» ، ويسميها «الأفكار الترانسندنتالية» أو التصورات الخالصة للعقل، كما أطلق عليها إسم «الأفكار» أو «المثل» ، وهى كما سبق ثلاث : النفس والعالم والله[١] ، ومن خصائصها أنه لا صلة بين هذه الأفكار ومجال معرفتنا الموضوعية، وأنها ليست ضرورية لمعرفتنا لعالم الظواهر، وتستخدم مقولات العقل الفعال إستخداما تجريبيا، وهى كامنة فى الخبرة Immanent ، بينما أفكار العقل الخالص متعالية على الخبرة Transcendent ، وهى متعالية من حيث إنها أفكار مطلقة، ولا يكون المطلق موضوع معرفة، وتطبيق هذه الأفكار تطبيقاً واقعياً غير مشروع[٢] .

ويرى كانط أننا ميتافيزيقيون بطبيعتنا، لأننا نميل دائما إلى البحث عن شيء آخر يعلوا كل تجربة، ولأننا نسعى باستمرار نحو التعرف على ما يمتد فيما وراء حدود كل معرفة موضوعية، فلدى العقل نزوع طبيعى نحو تصور «المجهول» الذى يلتقى به دائماً على الحدود[٣] .

يهاجم كانط الميتافيزيقا التقليدية أو المتزمتة التى تتجاوز حدود كل تجربة إنسانية ممكنه، فتحاول الوصول إلى معرفة الأشياء فى ذاتها، مما يجعلها تقع فى متناقضات لا نهاية لها، أما عن مفهوم كانط للميتافيزيقا فهو يعنى بها كل نظام قبلى فى البحث يعين شروط المعرفة العقلية الخالصة وحدودها أى كل نقد، أو هى - على حد تعبيره - «نقد النقد» ، والنقد هنا هو نقد ملكة العقل على وجه الاجمال بالنظر إلى كل المعارف التى قد يسعى إليها العقل مستقلاً عن كل تجربة، وبالتالى تقرير إمكان قيام الميتافيزيقا أو عدم إمكانها[٤] .

يقول كانط : «... كل المحاولات لإقامة الدين إستنادا على العقل المتأمل الخالص.. تكون بلا جدوى»[٥] ، ويشير إلى أن مبادىء العقل التأليفية تسمح باستخدام «كامن» ، وأيضاً بإستخدام «متعال» إذا أردنا الحصول على معرفة تخص

---

(١) زكريا إبراهيم : «كانط والفلسفة النقدية» ، ص : ١١٤ .
(٢) محمود فهمى زيدان : «كانط وفلسفته النظرية» ، ص : ٦٤ .
(٣) زكريا إبراهيم : «كانط أو الفلسفة النقدية» ، ص : ١٥١ .
(٤) كانط : «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ، ص : ٥ .
(5) Kant, I.: "Critique of Pure Reason", p. 529 .

الموجود الأسمى[1]، والمثل الأعلى الذى تتوحد فيه جميع أفكار العقل[2]، هو الله نفسه، وفكرة الله ليست سوى محاولة عقلية نرمى من ورائها إلى تجميع أفكارنا المتعددة على صورة وحدة عليا، وهى نتيجة لنزوع العقل إلى الارتداد من المشروط إلى اللامشروط[3] .

(٣) الأخلاق وعلاقتها بالعلو :

لا يكفى العقل النظرى للتدليل على النفس، والحرية والله، فنلجأ إلى العقل العملى لأنه سبيل الإيمان، وقوانينه هى قوانين الأخلاق التى تعبر عما ينبغى أن يكون، وكانط حين يتحدث عن «الأوامر» فهو يعنى أن الأخلاق تضعنا فى مستوى يعلو على مستوى الطبيعة، فيذهب إلى أن القانون العملى الكلى باطن فينا، وإن كان فى الوقت نفسه عاليا علينا، بمعنى أنه إلى جانب الذات الظاهرية توجد الذات المطلقة وهى التى تكفل أخلاقية الأفعال المحققة بوازع من إحترام الواجب، وتسمو بنا فوق نطاق العالم التجريبى .

أراد كانط أن يقيم الأخلاق على «مفهوم الواجب اللامشروط»، فافترض وجود قوانين أخلاقية محضة، وراح ينسب إلى القانون الخلقى صفة ضرورة المطلقة، ورأى أن «الإرادة الخيرة» تستمد خيريتها من بطلان ذاتها باعتبارها الشرط الضرورى لكل أخلاقية، وهى عالية، على جميع آثارها، وتستمد خيريتها من صميم نيتها، فالنية عنصر جوهرى فى الأخلاق، وليس لها قانون سوى قانون الواجب، ويعرف كانط الواجب بقوله : «إنه ضرورة أداء الفعل إحتراما للقانون»، وهذا الاحترام ينشأ فينا تلقائياً بفعل العقل نفسه[4] . باعتباره المصدر الأول لكل تشريع أخلاقى[5] .

---

(1) Ibid., p. 532 .

(٢) ذهب كانط إلى أن إستخدام الفكرة هو الذى يحدد كونها فكرة متعالية أو كامنة فإذا ما أندرجت وراء حدود الخبرة الممكنة كانت متعالية، وإذا ما أستخدمت فى حدود التجربة كانت كامنة، وترجع كل الأخطاء إلى قصور ملكة الحكم Urteilskraft وليس ملكة الفهم والعقل (Kant : "Critique ... p. 532) .

(3) Das Unbedingte .

(-) زكريا إبراهيم : «كانط أو الفلسفة النقدية»، ص : ١٣٤ .

(٤) المرجع السابق، ص ص : ١٧٣ – ١٧٤ .

(٥) نفس المرجع، ص ص ٢٠٠ – ٢١٠ .

تعقيب : الترانسندنس عند كانط :

يمكننا أن نذهب إلى فرض مؤداه أن «الترانسندنس عند كانط ذو معنيين : الأول «إبستمولوجي»، والثاني «أخلاقي» »، والحقائق التالية تؤيد هذا الفرض:

١ - بالنسبة للمعنى الإبستمولوجي للترانسندنس نجد أن كلمة «ترانسندنتالى» عند كانط تشير إلى ما يجعل المعرفة الأولانية ممكنة أى متعقلة، وأن الفلسفة الترنسندنتالية هي فلسفة العقل الخالص المتأمل، أما المثالية الترانسندنتالية فتعني أن الأشياء في ذاتها ليست سوى أفكار بالقياس إلى ما يمكننا معرفته منها، ونحن لا نعرف سوى الظاهرات، ومع ذلك لا يمكننا الاستغناء عن الأشياء في ذاتها، وكل ما نستطيعه هو أن نتصورها بصورة سلبية صرفة. والهدف من ذلك ديني، وعلى ذلك فالمعرفة الترانسندنتالية تتضمن شروطاً قبلية معينة لحصول الإدراك الحسي والمعرفة العلمية، وتبدأ من الحواس فالفهم ثم العقل باعتباره أعلي ملكة لدينا تمكننا من رد مادة العيان الحسي إلى أتم وحدة فكرية ممكنة، والفكر الواعي الترانسندنتالى هو الشرط الإبستمولوجي الضروري للإدراك والمعرفة، وأفكار العقل الخالص أفكار متعالية على الخبرة ومطلقة، فتطبيقها على الواقع غير مشروع .

والعقل - عند كانط - نزاع إلى المطلق، تواق إلى تجاوز العالم المحسوس إلى العالم المعقول، فنحن نبحث بطبيعتنا عن شيء يعلو على كل تجربة، ونسعى دوماً إلى ما يمتد وراء حدود العالم المحسوس، والمثل الأعلى الذى تتوحد فيه جميع أفكار العقل هو الله بإعتباره الحقيقة العليا والكمال الأسمى .

٢ - بالنسبة للمعنى الأخلاقي للترانسندنس فهو يتمثل في رأى كانط بأن الأخلاق تضعنا في مستوى يعلو على مرتبة الطبيعة، فالذات المطلقة هي التي تكفل أخلاقية الأفعال بوازع من إحترام الواجب، وهي التي تسمو بنا فوق نطاق العالم التجريبي، ولقد أقام كانط الأخلاق على أساس مفهوم الواجب اللامشروط، ورأى أن «الإرادة الخيرة» خير - في ذاته -، وأنها عالية على جميع آثارها، وقانونها هو قانون الواجب، وأن الواجب مبدأ صورى خالص منزه عن كل غرض، وهو يسمح لنا بتصور حرية إنسانية تعلو على نطاق الظواهر، وهي حرية متعالية على الزمان، ويملكها الإنسان من حيث هو شيء في ذاته .

خامساً - العلو كارل ياسبرز (١٨٨٣ - ١٩٦٩م) :

تمهـــيد :

كارل ياسبرز فيلسوف ألمانى معاصر، بدأ حياته العلمية بدراسة الطب متنقلاً إلى علاج النفس، ومنتهياً إلى رحاب الفلسفة، وتفضى فلسفته إلى الإيمان بحرية الإنسان وقدرته على مواجهة مآسى الحياة فى أمل، فهو يهدف منها إلى إنشاء عقيدة متحررة من الجمود الدينى الموروث .

وفى مؤلفه «الفلسفة» عرض فلسفته من مناهج ثلاثة لما سماه «بالتعالى»، يقول : فى الإتجاه إلى العالم عن طريق تعال قاهر وصلت إلى وعى لمظهرية كل الموجودات (المجلد الأول)، وبالمجاوزة من هذا الأساس أجعل نفسى منتبها بواسطة إيضاح الوجود لما أنا عليه فعلا، وما أستطيع أن أكون عليه (المجلد الثانى)، ومن الإفتراضين معاً تصبح المجاوزة نحو التعالى واضحة فى الميتافيزيقا، وأتابع مسالك الفكر التى فيها يقدم الوجود نفسه إلىّ (المجلد الثالث) .

وأما عن المذهبية عند ياسبرز يقول : «ولقد ظل تفلسفى مقاوما للمذهبية باعتباره كلا يقوم فيه الوجود والحقيقة فى وضوح أمام بصر الإنسان، ولكنى كنت فى الوقت نفسه نسقياً فى فكرى منذ البداية من جهة أنى كنت أتطلع إلى الترتيب والاستمرار وإيضاح ما بين أفكارى من علاقات»[١] .

يرى ياسبرز أن المهمة الدائمة للفلسفة هى مساعدة الإنسان على أن يصور ذاته وهو واع للوجود، وأن يكون موجودا حرا واثقا من القدرة على العلو، كما تهدف الفلسفة عنده إلى تحقيق إستقلال الموجود الإنسانى، وفرديته، ويحقق الإنسان ذلك الإستقلال عن طريق علاقته بالوجود فى ذاته، وهو يحقق إستقلاله عن كل ما يصادفه فى العالم بقدر ما تكون صلته بمبدأ التعالى[٢] .

(١) التميز بين الآنية والوجود الماهوي :

ثمة ثلاثة مجالات للوجود عند ياسبرز :

أ - الوجود - هناك Being-there

وهو العالم الموضوعى الذى نعرف عن طريق الملاحظة والتجربة .

---

(١) كارل ياسبرز : «مستقبل الإنسانية»، ترجمة عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، ط ١، القاهرة، ١٩٦٣، ص ص ٣٢ - ٣٣ .

(٢) المرجع السابق، ص ص : ٦١ - ٦٢ .

ب – الوجود الذاتى Being-Oneself

وهو الوجود الشخصى لمن أدرك حريته، ويؤكد فى إتخاذ القرارات وعملية الإختيار.

جـ – الوجود – فى – ذاته Being-in-itself

وهو علو العالم الذى يظهر فى العالم ولا ينفصل عنى .

هذه المجالات الثلاثة ترد أحدها إلى الآخر، ومن يدركها ينبغى عليه أن يشارك فيها بأنواعها الثلاثة[١] .

ويميز ياسبرز بين الآنية Dasein والوجود الماهوى، فالإنسان فى آنيته هو الوجود الممكن، والآنيه واقعة محددة، أما الوجود الماهوى فإنه يختلف فى جوهره عن أى وجود آخر وذلك بفضل حريته، والآنية زمانية تماما، أما الوجود الماهوى فإنه – فى – الزمان – أكثر كثيراً من الزمان، فليس ثمة موت بالنسبة له، وإنما هناك توثب وهبوط، وتحقيق الآنية هو «وجود – العالم»، ذلك أن كل «الآنية» أو كل الواقع التجريبى هو العالم أو العالم هو الآنية، كما يشير ياسبرز إلى – أن الوجود الذى أكونه أنا نفسى بوصفى آنيه تجريبية، والوجود الممكن يوجد فى العالم كما يوجد فى المجال الذى يظهر فيه .

بذلك يمكننا أن نميز عند ياسبرز بين الوجود الذى نجده فى التجربة أو «وجود العالم»، وبين الوجود كما نجده فى العلو، وهذا الوجود الأخير هو الوجود بمعنى الكلمة، ولا نستطيع أن نقول عنه شيئاً على الإطلاق اللهم إلا إنه موجود، أما الوجود التجريبى فهو ليس معطى لنا أبدا فى كليته التى تستوعب جملة ما هو واقعى، وجملة ماهو ممكن، وهو لا يكون إلا بصورة جزئية بإعتبار أنه هذا «الوجود المعين»، ولكنه فى أشد سماته صورية غير متعين على الإطلاق، ومن أعماقه تخرج لنا كل الموجودات المتعينة فى التجربة، فالوجود عند ياسبرز مزدوج الدلالة، وتشير ماهيته إلى أنه تجاوز مستمر لذاته، وهذا ما يحول دون إحالة العلو إحالة موضوعية، وإعطاؤه صورة نهائية ثابتة[٢] .

---

(1) Blackham, H. J.: "Six Existentialist Thinkers-Kierkogaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger & Sartre", Routledge & Kegan Paul, London, 1961, p. 58 .

(٢) ريجيس جوليفييه : «المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر»، ترجمة فؤاد كامل – مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٢، ص ص : ٢١١ – ٢٢٢ .

يرى ياسبرز أنه يمكن إدراك الوجود من جانبين مختلفين، فإما أن أنزع نحو العالم، وكأنما أنزع نحو الشيء الذى يستطيع أن يشبع حاجتى بإعتبارى آنية، وفى هذه الحالة أترك نفسى لإرادة الحياة العمياء، أو أننى أسمع نداء الوجود الممكن الذى يحثنى على الإنفصال عن العالم أو أن أمارس فى العالم نشاطاً من العلو، ففى كل ما أحققه أدرك مظهر من مظاهر العلو الذى يخاطبنى، وعلينا – إذن – أن نتخلى عن فكرة إدراك الوجود عن طريق المعرفة الموضوعية، فنقوم «بوثبة» عبر حدودها يعرف الوجود موضوعياً، وبهذه الوثبه تبدأ الفلسفة،ويرتكز الفكر الفلسفى على الأشياء لكى يثب، حتى يصل إلى الفعل الأصلى للعلو، لأنه بهذا وحده يحقق الإمكانية الوجودية لا الواقع الوجودى. والشرط الأول الذى يجعلنى أصل إلى حقيقة الوجود هو عدم رضاء الآنية فى صورته السلبية، والذى يحررنى من سيطرة الوجود – فى – العالم .

ذهب ياسبرز إلى أن الوجود يضعنى وسط مواقف نهائية أو أساسية لا أستطيع منها فكاكا، فأنا دائما فى مواقف بحيث لا أستطيع أن أحيا دون نضال أو ألم، ولابد أن آخذ على عاتقى خطيئة يستحيل علىّ تجنبها – كما أنه ينبغى علىّ أن أموت، وهذه المواقف الحدية أو النهائية هى الموت والعذاب والنضال والخطيئة، مثلها مثل السور نصطدم به حتما ونسقط دونه[1] .

ويتولد من وجود هذه المواقف ما فى الآنية من عدم رضا بعيد الأعماق، ويستحيل إثباته بالحجج العقلية، وهو يضعنى فى عزلة الممكن التى يتلاشى فيها الوجود للعالم كله، هذه العزله هى نداء يهيب بى أن أكون أصل نفسى[2] ،وعلى الوجود الشخصى أن يتقبل هذه المواقف على أنها نهائية،وحدود نواجه عندها الوجود – فى – ذاته[3].

(٢) إدراك الآنا وعلاقته بالعلو :

يتم إدراك «الأنا» عند ياسبرز عن طريق تجاوزها، وهى تقف دائماً عند الحد النهائى الذى يمكن أن يعرف، والآنا معطى يختلف كل الإختلاف عن أشياء العالم التى تعبر عن «الآخر أو الأجنبى»، وربما إستطعت بإعتبارى «أنا» أن أعارض أفعالى الخارجية، فهذه الأفعال إذا وقعت إنفصلت عنى، بل أنا قد أستطيع أن أفعل حيث لا أكون موجودا، وذاتى ليست مستنفدة أبدا فيما أفعله، فالماضى هو مجموع ذاتى،

---

(١) المرجع السابق، ص ص : ٢١٣ – ٢١٦ .
(٢) المرجع السابق، ص : ٢١٧ .
(3) Blackham, H .J.: "Six Existentialist .." pp. 52-54 .

ولكننى أضيع إذا كنت تماما تلك الصورة التى يقدمها لى ماضى، فأنا باستمرار «عبر» هذا الماضى، وعلى أن أتناول نفسى من جديد، وأن أنتصر عليها إبتداء من الوجود – فى – ذاته أو من المعطى الذى أكون .

وأنا أدرك نفسى بإعتبار أننى دائما غير مكتمل، فالأنا أكثر دائما من كل ما يمكن أن يعرف، وأنا لا أستطيع أن أستدير صوب وجودى إلا بواسطة «علو ميتافيزيقى» أى صوب نفسى بوصفى حرية، فأنا إمكانية، – لا أنا – شخصية، ولا أستطيع أن أتجنب الإرتباط بنفسى، ويقاس عمق ذاتى بالعلو الذى أقف أمامه، وكل ما تعرفه الأنا هو أنها ترتكز على علو ما، وهى ليست واثقة من نفسها بإعتبارها أنا – شخصية إلا فى علاقتها بالعلو الذى لا تستطيع بدونه أن تنزلق إلى هوة العدم[١]، والذات التى ينبغى علىّ أن أريدها هى الذات المتعالية ولا توجد ذات بديلة[٢] .

يرى ياسبرز أن الإتصال الوجودى حر، ويكون بمعزل عن العقل وبلا مقابل، وهو «بداية مطلقة» أكون بها نفسى على نحو ما فى علوتام، ومن المحال الإتصال بكثير من الناس وإلا غرقت العلاقات المتبادلة فى أشد أنواع السطحية إبتذالا مما ينافى فكرة الإتصال نفسها، ولا يمكن توضيح الإتصال الوجودى إلا فى العلو، فهو فى جوهره إتصال بين عزلة وأخرى، والحب هو أعمق مصادر الإتصال، وهو الذى يوحد ويجعل من الأنا والأنت المنفصلين فى الوجود التجريبى شيئاً واحداً فى العالم، كما أن الحب والإتصال يتقدمان معاً أو يتقهقران معاً[٣].

وتخاطب الفلسفة عند ياسبرز الفرد؛ الفرد الذى يكون نفسه، والذى يستطيع أن يبرهن على ذاته فى عزلته،وهو وحده الذى يستطيع أن يشرع فى الاتصال بغيره[٤]

(٣) الحرية وعلاقتها بالعلو :

تعبر الفلسفة عند ياسبرز عن الحرية التى يصبح فيها كل شىء أمراً شخصياً، أما العام البحت فهو دائماً شىء أجوف خادع، وأنا بإعتبارى حرية أبرهن بنفسى على ما أستطيع أن أكونه، وما أريد أن أكونه، ولكننى لا أستطيع أن أريد إلا فى حالة وضوح الشعور[٥] .

---

(١) ريجيس جوليفييه : «المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر»، ص ص : ٢٢٣ – ٢٢٨

(2) Blackham, H. J.: "Six Existentialist .", p. 50

(٣) ريجيس جوليفييه «المذاهب الوجودية .»، ص ص ٢٣١ – ٢٣٣

(٤) مراد وهبه : «الأيديولوجيا والحضارة» – دار الفكر الجامعى، ١٩٧٨، ص ٧٢

(٥) ريجيس جوليفييه «المذاهب الوجودية .»، ص ٢١٩

وفى الحرية أتقبل موقفى فى العالم، وأكافح من أجل العلو عليه وعلى الموضوعات والأشياء أمامى، وعلى العوائق القائمة فى مواجهة إرادتى، وعلى كل أنواع الإحباطات، الحرية هى العلو الذى أقوم به، وهى تحدد صلتى بالعلو فى العالم كأساس لوجودى[١] ولا يمكننى أن ألتقى بالعلو إلا فى صميم حريتى نفسها، وأنا حين أكون حراً أجرب فى حريتى وبواسطتها وحدها العلو الذى يؤسسها[٢] ، وينبغى على أن أتعرف على حريتى فى العالم، وأن أفقدها فى العلو الذى يؤسسها ويضع لها الحدود، كما يحدد مصدرها وهدفها[٣] .

(٤) العلو وراموز العلو : الشفرة عند ياسبرز :

يفضل ياسبرز استخدام كلمة «العلو» المجردة بدلاً من «المتعالى» وذلك حتى لا يضفى على وجود العلو الطابع المحدد العينى لموجود متعين فى ذاته، والعلو عنده هو هذا الواحد الذى لا يقارن بغيره أبداً، وهو تاريخى بوجه مطلق حتى أن كل مظهر من مظاهره غير كاف فى الدلالة عليه، وأى صفة حتى ولو كانت سلبية لا تصدق أبداً على العلو؛ لأنه وراء كل منطوق به، فليس له شكل، وليست له أية إمارة مميزة، أنه محتجب وبعيد وعسير المنال، ولا يمكن مقارنته بشىء لأنه ذلك الآخر بالمعنى المطلق[٤] ، وكل ما نستطيع أن نعرفه عنه هو «أنه موجود» دون أن نعرف ماهيته أبداً، والعلو عند ياسبرز هو «المطلق» فى مقابل كل ما هو متناه فى التجربة، وفى مقابل الإمكانية اللامتناهية المفتوحة، أما الوجود فهو الواقع المطلق الذى لا يوجد وراءه شىء .

والعلو هو انفتاح الوجود على امكانياته الخاصة؛ فالوجود الشخصى الذى يرتبط بالعلو ليس سوى الوجود «الممكن» الذى يعانى توتراً مستمراً لكى يكتمل فى آخر لا يستطيع بلوغه، اللهم فى هذه الاستحالة نفسها، أنه المطلق المحيط بنا الذى يتعذر بلوغه – ولو بصورة غير مباشرة – على كل إدراك تجريبى.

ويمكن أن يدرك العلو بوصفه (اقتراباً أو دنواً) ولكن بحيث لا يصبح فيه الاله

---

(1) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", p. 59 .

(٢) ريجيس جوليفييه : «المذاهب الوجودية ...»، ص : ٢٥٥ .

(3) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", p. 50 .

(٤) ريجيس جوليفييه : «المذاهب الوجودية ...»، ص : ٢٥٧ – ٢٦١ .

الذى يقترب منى موضوعاً بالنسبة لى على الاطلاق، وأنا ألمس «العلو» فى كل حالة أصطدم فيها بحقيقة لا يمكن أن تستحيل إلى إمكان، وتنتزع الألوهية منى حريتى إذا ظهرت لى عن طريق آخر غير طريق «الإتصال غير المباشر»(١) .

يرى ياسبرز أن وثوب الحرية بإستمرار إلى ما وراء حدودها نحو موجود هو نفسه بلا حد أو شكل هو بالنسبة لها إدراك العلو، فتحس بالسكينة العليا فى الديمومة الزمانية، ولا ينبغى أن نصل بين العلو و «المحايثة» ، فالمحايثة تستلزم العلو وإلا إختلط الاله بالعالم بوصفه قانونه الداخلى، وهذه هى وجهة نظر وحدة الوجود، ويجب أن يكون العلو محايثا للوجود بما هو وجود، ولهذه المحايثة صبغة المفارقة الواضحة؛ فالمحايث هو اليقين الوجودى للأنا الشخصية التى لا يدركها أى شعور، ولكنها تجعل وجود العلو حاضراً من حيث هو شفرة .

والصلاة الحقيقية عند ياسبرز هى التى يتم التعبير عنها فى الحرية، أى فى الفعل الذى بواسطته أثب نحو العلو، وأنتصر على وجودى الشخصى فى الوقت الذى أدرك فيه عدم العالم،فيكون الحضور والبحث شيئاً واحدا بعينه، وبمجرد أن أبحث عن العلو يكون حاضراً بالفعل، وهذا ما يضفى على دينى المعنى الشخصى المطلق الذى يجعل منه دينا حقيقياً، على عكس الطقوس الدينية التى تجعل من الألوهية شيئاً مادياً، ولا تفضى إلا إلى الخرافة وعبادة الأصنام، فلا يمكن أن يكون إله الدين الوجودى إله الناس جميعاً، وإنما هو «إلهى أنا» ، وأما عن منهج الكشف عن وجود العلو فهو منهج الامتلاك والحضور كما يتحققان فى الحرية وبواسطتها .

والعلو الحقيقى عند ياسبرز عبارة عن شفرة، والبحث عنه معناه الدخول فى صلة وجودية معه، والعثور عليه معناه قراءة الشفرة التى يكونها بالنسبة لى، والشفرة هى الوجود الذى يجعل من العلو حضوراً دون أن يصير العلو وجود - الموضوع، ودون أن يتحول الوجود إلى وجود - الذات، فالعلو ضرب من اللغة لا تكون يسيرة المنال إلا بالنسبة للوجود الممكن، ويتألق العلو فى الشفرة - لكن نوره يرتبط باللحظات، وهو سريع الاختفاء، ويستعصى على من يريد الامساك به(٢).

وينصب مجهود الفلسفة ونشاطها فى أن يجعلنى فى حضور وسكون العلو، ولا

---

(١) المرجع السابق : «ص ص : ٢٦١ - ٢٦٥ .

(٢) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية ...» المرجع السابق ص ص : ٢٥٩ - ٢٦٧ .

يمكن قهر الدافع إلى العلو والتجاوز؛ لأن العقل لا يمكنه أن يتخلى عن طلب الوحدة التي لا يجدها إلا في العلو[١] .

مما سبق نستطيع أن نتبين ملامح «الإيمان الفلسفي» عن ياسبرز، فإذا كانت فلسفته وجودية فهي كذلك بمعنى أنها دعوة للتجربة ومفتاح لها، وليست وصفاً للوجود، كما أن تصور ياسبرز عن العلو لا يشير إلى التوحيد ولا إلى مذهب وحدة الوجود، كما يرفض الوضعية الإلحادية لأنها تنكر إمكانية العلو، ولأنها تحاول العثور على بدائل ليست في الواقع سوى بدائل مزيفة، وأما عن رفضه للدين فذلك لأنه آمر وذو سلطة رسمية، ويؤيد «الماوراء» الذى يعبر عن عالم آخر، وليس الماوراء الدينى هو الماوراء بالمعنى الذى يشير إليه ياسبرز، «فالماوراء» عند ياسبرز يشير إلى المعنى الخفى لهذا العالم الذى يتعذر إدراكه إلا من خلال رؤية كلية للعالم نحصل عليها بالمشاركة فى هذا العالم، وكان البديل عند ياسبرز هو «الإيمان الفلسفى بالعلو»[٢] .

تعقيب : العلو عند ياسبرز :

يمكننا أن نذهب إلى إفتراض مؤداه : «أن العلو عند ياسبرز علو إيجابى يتطلع بصورة رأسية إلى الحقيقة العالية – أو بلغة ياسبرز إلى العلو – كما أنه يتخذ عنده معنى أنطولوچيا وميتافيزيقيا وصوفياً، ومما يؤيد هذا الفرض الحقائق التالية :

١ – الإنسان عند ياسبرز قادر على أن يعلو على نفسه، وأن يحيا حياة إنسانية فيها طموح إلى الأبدى، وتطلع نحو المتعالى، والفلسفة عنده تهدف إلى تحقيق فردية الموجود الإنسانى عن طريق علاقته بالوجود – فى – ذاته، وذلك بقدر ما تكون صلته بمبدأ التعالى، ولا يمكن قهر الدافع إلى العلو، فالعقل لا يمكنه التخلى عن طلب الوحدة التى يجدها فى العلو وحده .

٢ – يتضح العلو الأنطولوچى فى تمييز ياسبرز بين الوجود التجريبى والوجود كما نجده فى العلو، فالوجود عنده مزدوج الدلالة، وتشير ماهيته إلى أنه تجاوز مستمر لذاته، فلا يتخذ العلو صورة نهائية ثابتة .

٣ – وأما عن العلو الميتافيزيقى عند ياسبرز فيتضح من أن الإنسان لا يستطيع أن يستدير صوب وجوده إلا بواسطة «علو ميتافيزيقى» ، أى صوب ذاته بوصفه حرية،

---

(1) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", p. 58 .
(2) Ibid., p. 63 .

فهو امكانية – لا أنا شخصية – وينبغي عليه أن يمنح نفسه للعالم وللعلو في وقت واحد .

٤ – وأما عن المعنى الصوفي للعلو فيتضح من أن العلو عند ياسبرز هو ذلك «الواحد» الذي لا يقارن بغيره أبداً، وتشير كلمة العلو إلى مطلق الوجود، والحقيقة الحاضرة في كل مكان، واللغز الذي يستعصى على الحل، وأى صفة لا تصدق على العلو؛ لأنه وراء كل منطوق به، والعلو عنده هو انفتاح الوجود على امكانياته الخاصة، كما أن العلو الحقيقي عبارة عن شفرة، والبحث عنه معناه الدخول في صلة وجودية معه، وقراءة الشفرة هي بالضرورة تجاوز نحو العلو .

سادساً – العلو عند مارتن هايدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦م)

تمهيد

يعد «مارتن هايدجر» فيلسوف وجود قبل كل شيء، وهو بعيد عن أى تقويم أخلاقي، فلقد حدد هدفه من تحليلاته الأنطولوچية في الوصول إلى معنى الوجود العام، وكم يخطىء الذين أطلقوا عليه «أرسطو العصر الحديث»، فنحن نتعلم منه شيئاً لا نتعلمه إلا من كبار الفلاسفة وهو القدرة على التفلسف وطرح السؤال.

ويبدو أن مشكلة الميتافيزيقا قد إحتلت النصيب الأوفى من إهتمام هايدجر، فمشكلة الوجود هي الشغل الشاغل للميتافيزيقا، لأنها بحسب تعريفها تتجاوز الموجود بالفكر، ولم ينقطع هايدجر عن الحوار مع الميتافيزيقا التقليدية، وإن حاول دوما أن يتجاوزها مع أنه مقيد بتراثها ولغتها .

يهدف هايدجر إلى إنشاء فلسفة للوجود قائمة على أساس من تحليل الوجود العيني المفرد، وهذه الفلسفة تتجه إلى نظرية عن كينونة الوجود الإنساني أو صوب نظرية عن الوجود عامة(١) .

ويصف كل من ياسبرز وهايدجر الوجود الشخصي بهدف الإشارة إلى وجود – في – ذاته متعال يمكن معرفته في نطاق الخبرة، فيمدنا ياسبرز بوصف لعالم من المواقف المترابطة يلعب الإخفاق فيها دوراً أساسياً، وهوعالم من الأحاجي والشفرات والغوامض

---

(١) مارتن هايدجر : «نداء الحقيقة» – ترجمة وتقديم ودراسة عبد الغفار مكاوى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٣، ص ص : ١٢ – ١٦ .

المتناهية، أما عند هايدجر فلا غموض، وإنما توضح بنية الوجود الشخصى أنه عدم، وأما عن هدف تحليل الوجود عند كل منهما، فهو رد الإنسان إلى ذاته، وإلى تجربة الوجود بدءاً بالإيمان الميتافيزيقى(١) .

وتشير كلمة وجود عند هايدجر إلى المعانى التالية :

١ - Das Sein : الوجود بوجه عام أو وجود الموجود .

٢ - Das Seiende : الموجود الخام أو الكائن .

٣ - Das Wesen : الماهية أو ما يملكه الموجود من أن يوجد، فماهية الآنية. تنحصر فى وجودها Zusein .

٤ - Das Dasein : الآنية أو الوجود - هناك والموجود الفردى العينى .

٥ - Das-in-der welt-sein : الوجود - فى - العالم، فى عالم الأشياء بإعتبارها أدوات حين توجد فى موقف .

٦ - Das Mit-Sein : «الوجود» مع الغير، أى الآنية فى علاقتها مع غيرها من الآنيات .

٧ - Das Existenz : الوجود الماهوى، أى نوع وجود ماهيته الآنية .

٨ - Das Vorhandensein : الحضور فى العالم، أو Existentia وهو معطى خالص يشير إلى وجود الموجود فى «الشيء المادى» باعتباره شيئاً .

٩ - Das Zuhandensein : وجود الموجود بإعتباره «أداه» .(٢)

(١) المنهج الفينومينولوجي عند هايدجر :

لما كان السؤال عن معنى الوجود قديم قدم الميتافيزيقا، فإن هايدجر لا يبغى منه أن يصلنا بالتراث، بل يريد أن يتحدى هذا التراث، ويحملنا على التفكير فيه، وهذا الموجود الذى هو نحن أنفسنا، والذى يملك إمكانية السؤال هو الذى اصطلح هايدرجر على تسميته بالآنية، ولا سبيل إلى شرح السؤال عن الوجود ما لم نبدأ بتحليل السائل أى الآنية، ويصف هايدجر السؤال عن معنى الوجود بأنه «أنطولوجيا

---

(1) Heidegger, Martin : "Existence and Being", Trans . by Werner Brock, The Macmillan Company, Sec., nd Ed., London, 1956, p. 106 .

(٢) ريجيس جوليفييه : «المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر»، ص ص : ٧٢ - ٧٣ .

أساسية»، وهى تريد أن تحلل أسلوب وجود من يقوم بالسؤال عنه، وتبين البناءات الرئيسية التى تكون مقومات وجوده[1].

ويقتضى تساؤلنا عن الوجود أن نسلك الطريق الفينومينولوجى[2] الذى هو نوع من الإيضاح، فعلى التحليل الفينومينولوجى (الظاهرى) أن يتناول الموجود الجزئى من زاوية الموجود المطلق .[1]

يقوم هايدجر بتحليل كلمتى الظاهرة والعلم اللتين يتألف منهما المصطلح اليونانى الأصل، Phânomen، و Logos بمفهومهما اليونانى، والأولى تدل على ما يظهر نفسه بنفسه، والثانية تدل على ما يسمح بالرؤية، أى ما يعلن عن المحتجب من خلال القول، فتصبح الظاهريات طريقاً يمهد للبحث فى وجود الموجود، ويحرر هايدجر الظاهريات من طابعها المطلق من الزمان، ويرجعها إلى السياق التاريخى، ويجعل منها أنطولوجيا تتجه فى صميمها إلى ما يظهر الظاهرة نفسها، أى إلى حقيقة الوجود، بذا لن تكون الأنطولوجيا ممكنة إلا إذا أصبحت فينومينولوجيا .

وهايدجر فى دراسته الظاهرياتية للوجود إنما يصف أحوال الوجود الشعورية الأساسية، وهى الهم والقلق والموت والشعور والزمان والتناهى والسقوط والخطيئة، ولا تعنى سوى تصور للمنهج – إنها لا تصف التركيب الواقعى لموضوع البحث الفلسفى، بل الكيفية التى يتبدى عليها، فالشعور ذو طابع إحالى بمعنى أن الشعور يحيل إلى شىء يتجاوزه : إلى الموضوع حتى يتبدى الموضوع نفسه[4] .

(٢) حقيقة موقف هايدجر من الميتافيزيقا :

يرى هايدجرأن السؤال عن معنى الوجود قديم قدم الميتافيزيقا نفسه، وهو يهدف

---

(١) عبد الغفار مكاوى: «نداء الحقيقة»، ص ص : ٤٠ – ٤٣ .

(٢) كان هايدجر تلميذاً لهوسول، واعتنق فى فترة من حياته الفينومينولوجيا الترنسندنتالية) وشعارها الذى يستهدف «العودة إلى الأشياء ذاتها»، مما يكفل القضاء على كل الصيغ المجردة الجوفاء، والمشاكل الزائفة التى تحجب الظواهر، وهو يختلف عن هوسول عند نقطة أساسية، فهوسول يريد أن يضع الوجود بين قوسين لكى يقتصر على تحديد الظواهر وطريقة ظهورها أمام الوعى المتعالى، أما هايدجر فيوجه كل بحثه لتحديد تركيب الوجود العام، والأمر الهام هنده هو إتباع منهج يلائم موضوع الأنطولوجيا، وهو ادراك معنى الوجود بوجه عام .

(٣) ريجيه جوليفييه : «المذاهب الوجودية ...»، ص : ٧٠ .

(٤) مارتن هايدجر : «ما الفلسفة ؟ – ما الميتافيزيقا ؟ – هيلدرين وما هية الشعر» – ترجمة فؤاد كامل – محمود رجب (سلسلة النصوص الفلسفية) مراجعة وتقديم عبد الرحمن بدوى، ط ٢، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤، ص : ١٠ .

من ذلك السؤال إلى تحدى هذا التراث، وإلى تنقيته مما تراكم عليه من شوائب حجبت عنه مقصده الأصلى، ويؤكد ضرورة التخلى عن الميتافيزيقا أو قهرها[1]، لأنها عجزت عن إدراك الفارق الأساسى بين وجود الموجود أو موجوديته ولم تسأل عن حقيقة الوجود نفسه، ولا عن العلاقة الحميمة بين ماهية الإنسان وبين الحقيقة، فالميتافيزيقا تبحث عن أساس الموجود، وتسمى هذا الأساس باسم الوجود، ولقد أخطأت معناه الحقيقى فى كل مرة، فتارة يكون هذا الأساس هو الله بوصفه السبب الأسمى والأخير سواء عند أرسطو أو فى العصر الوسيط، أو السبب الترانسندنتالى أو الشارطى كما نجده عند كانط شرطا لامكان قيام موضوعات التجربة، أو الحركة الجدلية التى يعلق بها الروح المطلق عن نفسه كما هو الحال عند هيجل، أو يكون تفسيراً لعملية الإنتاج كما عند ماركس، أو إرادة للقوة وهي في صميمها إرادة المزيد من الحياة التي تصنع نفسها أو تبدعها حين تبدع القيم كما نجد عند نيتشه الذى يرى هايدجر أنه يمثل نهاية الميتافيزيقا الغربية بعد أن سارت فى طريق الذاتية إلى آخر مداه، فلقد خلطت الميتافيزيقا دوماً بين الموجود والوجود، ومن ثم كانت الحاجز الذى يحول بين الإنسان وعلاقة الوجود بماهية الإنسان[2] .

قام هايدجر بتحديد معنى الميتافيزيقا ذاهباً إلى أنها ذلك الضرب من التساؤل الذى يتعدى الموجودات ويتجاوزها من أجل أن يسترجعها ويتذكرها فى حقيقتها وكليتها، ورأى أن المصطلح التقليدى الذى يطلق على هذا الضرب من التساؤل المتجاوز هو مصطلح «العلو»، فبدون العلو - أى بدون البحث الميتافيزيقى تصير المعرفة والعلم مجرد تسجيل للمعطيات تسجيلا إحصائيا[3].

٣ - الآنية وعلاقتها بالعلو عند هايدجر :

نحت هايدجر للإنسان مصطلح «الآنية» وأصله الألمانى Dasein وتترجم (بالموجود هناك)، أى الكائن الملقى به فى العالم، المتميز عن سائر الموجودات بعلاقته بالوجود، وإهتمامه بالسؤال عنه .[4]، ويقصد هايدجر بالآنية معنى مزدوجا : الموجود العينى الفرد الذى يكون دائماً على علاقة بالوجود، وكينونة الوجود الإنسانى التى ينظر إليها

---

(1) Überwindung der Metaphysik .

(٢) المرجع السابق، ص ص : ٨٠ - ٨٣ .

(٣) المرجع السابق، ص : ٣٢ .

(٤) عبد الغفار مكاوى : «نداء الحقيقة»، ص ٤٩ .

من خلال ذلك الموجود العينى، فالإنسان وجود فى سبيل التحقق، وينبغى عليه أن يعرف بنيته، ويتحمل مسئوليته حتى يصل إلى «الوجود الحقيقى» وتختار الآنية التى تحيا الحياة الأصلية الامكانيات التى تبلغها ذاتها أو تضعها على الطريق إليها؛ أما الآنية التى تحيا حياة غير حقيقية، فتتخلى عن هذه المسئولية، وتسمح للمجهول الذى تسميه الناس[١] أو الجمهور أو الرأى العام أن يفرضها عليه[٢] .

والآنية هى الإمكانية العينية الكاملة لوجودى، وهذا معناه أن للوجود الأولوية على الماهية، فالإنسان إمكانية، ولديه القدرة على أن يكون من خلال اختياره للممكنات المتاحة لديه، ولما لم يكن اختياره نهائياً، فإن وجوده لا يقف عند حد[٣] .

وتنبثق الآنية منذ البداية من العدم الذى يعتبر جزءاً أساسياً من الماهية Wesen، ففى وجود الموجود يحدث فعل العدم[٤] das Nichts des Nichts ، والفلسفة عند هايدجر تبدأ بالقفز بكل وجودها، وبمقدار ما تستطيع إلى إحتمالات الوجود ككل، وتتجه نحو السؤال الأساسى فى الميتافيزيقا الذى يدور حول العدم ذاته : «لماذا كان الوجود ولم يكن العدم؟»[٥] .

يرى هايدجر أن الوجود – فى – العالم هو التحديد الأساسى للآنية، ولا يمكن للأنا أن تفكر فى ذاتها إلا مرتبطة بالعالم بحيث تكون هذه الرابطة مكونة للأنا[٦]، ولا يمكن تصور الانفتاح بغير الإنسان أو الآنية التى هى فى صميمها تواجد أو تخارج أوتعرض لنور الوجود[٧] .

ولا توجد عند هايدجر «أنا» مجردة يكون علينا أن توجه لها عالمها، ويكون عليها أن تعلو إلى هذا العالم، كما لا توجد «أنا» منعزلة يتحتم علينا أن نحطم أسوار عزلتها، فعالم الآنية فى صميمه (وجود – مع الآخرين)، وقد يذيب الوجود بالمشاركة الآنية إذابة كاملة، وهو ما نطلق عليه إسم «الحياة العامة المفتوحة»، فكل

---

(1) Das Man, L,on, The man .

(٢) المرجع السابق، ص ص : ٤٩ – ٥١ .

(3) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", p. 88 .

(4) Heidegger, M., : "Existence ...", p. 370 .

(٥) مارتن هايدجر: «ما الفلسفة ؟»، ص : ١١٥ .

(٦) ريجيس جوليفيه : «المذاهب الوجودية ...»، ص : ٧٥ .

(٧) عبد الغفار مكاوى : «نداء الحقيقة»، ص : ١٩٨ .

واحد يصبح هو الآخر، ولا أحد هو ذاته، فيتحول الكل إلى أشياء معبراً عن صورة الوجود الزائف[1] .

أما عن العلو فهو يعنى عند هايدجر «التجاوز»، والمتعالى هو الذى يحقق هذا التجاوز، أى الموجود الذى يعلو .

ويعرف هايدجر فعل العلو بأنه «الفعل الذى تتكون به الآنيه بإعتباره وجوداً - فى - العالم»، ويشير تصور العالم إلى الكل الترانسندنتالى أو الأنطولوچى للموجودات، وهذا الكل متضمن دائماً أياً كانت التغيرات التى تؤثر على موضعه الداخلى[2]، كما يعبر عن ماهية الآنية تجاوز الوجود أو الذهاب إلى ما ورائه، وهو ما يمثل الميتافيزيقا التى تعبر بدورها عن طبيعة الإنسان، فهى الظاهرة الأساسية للآنية، بل هى الآنية ذاتها، وفى الميتافيزيقا تصل الفلسفة إلى ذاتها، وتبدأ رسالتها الواضحة[3]، كما يعد الفعل الأصلى للعلو الذى أكون به ذاتى والعالم من حولى بصفه أساسية أساس كل الأسس النظرية والعملية، كما يعبر عن ضرورة وجودى وعن حريتى[4] .

والآنية هى الموجود الذى يحقق فعل العلو، والعلو ينتمى إليها بالذات، فهو تركيب أساسى للآنية، والآنية متعالية بما هى آنية، أى أنها لا توجد ولا يمكن أن توجد إلا بإعتبارها متجاوزة، وهى تتجاوز الموجود نفسه متجهة صوب وجودها المعقول، وهذا الذى تعلو عليه الآنية بما هى آنيه هو العالم نفسه منظوراً إليه بإعتباره كلا[5] .

والعلو هو وحده الذى يمكن أن يجيب عن السؤال «لماذا» ؟ إجابة شافية، وهذه الـ (لماذا) تتخذ عدة أشكال منها : لماذا كان الشىء على هذا النحو ولم يكن على غيره؟ لماذا كان وجوداً، ولم يكن عدما؟

ولما كانت فكرة الوجود بإعتبارها متعالية - هى التى تجعل «لماذا» ممكنة، فهى تحتوى على الإجابة الأولى والأخيرة على كل سؤال، فالعلو أو تركيب الواقع الإنسانى هو منبع كل حقيقة وجودية ومبدؤها .

---

(١) المرجع السابق، ص : ٦٨ .

(٢) ريجيس جوليفييه : «المذاهب الوجودية ...»، ص ص : ١٢١ - ١٢٣ .

(3) Heidegger, M.: "Existence ..", pp. 379-380 .

(4) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", p. 101 .

(٥) ريجيس جوليفييه : «المذاهب الوجودية ...»، ص : ١٢١ .

والآنيه موجودة على النحو الذى توجد عليه، وفى تحليل تركيبها الأنطولوچى نجد كل إجابة ممكنة[1] .

يرى هايدجر أن الإنسان هو وحده الذى يموت لأنه وحده الذى يهتم بأعلى إمكانيات وجوده، وهى إمكانية استحالته وانتهائه وموته؛ فما من أحد يمكنه أن ينوب عن الآخر، أو يحمل عنه موته، فالموت أشد إمكانيات الوجود خصوصية وتفردا[2]، فالموت هو مفتاح الحياة الحقيقية عند هايدجر، وهو الإمكانية الحاضرة دوماً، كما أنه الوجود النهائى الكلى الذى يرتبط بوجودى، ويجعل منه حقيقة ثابتة، كما أن حب المصير المتمثل فى الموت لا يعبر إلا عن الوجود الشخصى الحقيقى الذى دافع عنه هايدجر بكل حماسة[3] .

(٤) علاقة الحقيقة واللغة والفن بالآنية :

تمنى نيتشة أن يحقق حلمه القديم المتمثل فى عبارة «**كن أنت نفسك**»، وحاول هايدجر مواصلة السعى إلى تحقيق الذات الحقيقية بغية تحقيق الوجود الحقيقى، فالحقيقة موجودة لأننى أكون أنا نفسى .

ولقد حلت فكرة التواجد أو التخارج عند هايدجر محل فكرة الوجود - فى العالم التى أوردها فى مؤلفه «الوجود والزمان» ، لأن الفكرة الأولى تؤكد معنى العلو أكثر، فالتواجد هو العامل الأساسى المكون للحقيقة .

والحقيقة عنده الانكشاف أو اللاتحجب من صميم الاحتجاب لكائن تقوم ماهيته على مسلك الانفتاح لنورها، وأما عن علاقة اللغة بالآنية، فتتحدد فى أن اللغة هى بيت الوجود أو المكان الذى تتجلى فيه الإنارة تجلياً أصيلاً[4] . واللغة هى أخطر ما امتلكه الإنسان من وسائل تعمل على توكيد ذاته[5] .

كما يرى هايدجر أن ماهية الحقيقة تتجسد فى الفن، فكلما نجح الابداع فى إظهار انفتاح الموجود كلما كان هذا الذى أبدعه عملاً فنياً، ويرى أن العمل الفنى

---

(١) المرجع السابق : ص : ١٢٥ .

(٢) عبد الغفار مكاوى: «نداء الحقيقة»، ص : ١١٨ .

(3) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", p. 96 .

(٤) عبد الغفار مكاوى : «نداء الحقيقة»، ص ص ١٥٤ - ١٥٦ .

(5) Heidegger, M.: "Existence ..", p. 293 .

ينتشلنا من مستنقع العادة والسأم الناجم عن المألوف[1] ، ويعرف الفن كله بقوله : «الفن هو الحفاظ الخلاق على الحقيقة فى العمل الفنى - إن الفن كله - بوصفه إحداث حقيقة الموجود بما هو موجود - هو فى ماهيته شعر - والمراد بالشعر أن يكون الابداع الفنى هو السبيل إلى تحرير الحقيقة والكشف عنها[2]، ويقول هايدجر عن نظم الشعر إنه أوفر الأعمال حظاً من البراءة[3] ، والمقصود بالشعر هنا ذلك النشاط الذى يخلق ويشكل ويتحقق على هيئة كشف أنطولوچي، فالشعر يظهر شكلاً متواضعاً من أشكال اللعب، وهو يخترع دونما انقطاع عالمه الخاص من الصور. فماهية الشعر تجعل منه تأسيساً للوجود بواسطة الكلام[4] .

تعقيب : العلو عند هايدجر :

رفض هايدجر أن توصف فلسفته بالالحاد، وصرح بأن فكره يهيىء بعد القداسة الذى يجب أن يسبق كل حديث عن الله أو الدين، ولقد حرص دوماً على البعد عن الدين، إلا أنه لم يغلق الحوار بينه وبين رجال اللاهوت المسيحى .

ويمكن القول بأن العلو عند هايدجر، يقوم بدور هام وهو علو مرتبط بطابع الامكان الذى يعبر عن صميم ماهية الإنسان، فهو لا يبلغ النهاية أو التمام أبداً، بمعنى أنه يحيا دائماً حياة كائن «لم يكن بعد» ، لأنه يسعى إلى تحقيق امكاناته، ولابد أن يعلو فوق وضعه الحاضر بإستمرار .

ويبدو أن المثل الأعلى فى فلسفته هو الوجود الحقيقى؛ ذلك أن فلسفته يغلب عليها طابع «الكمون فى العالم» ، وهى فلسفة تصر على رفض أى عون يأتى من أعلى لتحديد أصالة الإنسان وحقيقة وجوده؛ فهو يرى ضرورة التخلى عن كل ادعاء بالوصول إلى حقيقة مطلقة، ويبدو أنه لم يجد طريقاً للإتجاه صوب المطلق الذى لا يزال أبداً يغذى آمال الإنسان العقلية والأخلاقية، وما من مذهب يمكن أن يقنع الإنسان بأن يقيم المطلق من العدم واللامعقول كما أراد هايدجر .

كما يبدو من محاضرة لهايدجر عن : «أصل العمل الفنى»[5] ألقاها فى عام

---

(١) عبد الغفار مكاوى : «نداء الحقيقة»، ص : ١٩٠ .

(٢) المرجع السابق، ص : ١٩١ .

(3) Das Unschuldigste .

(-) Heidegger, M.: "Existence ..", p. 293 .

(٤) عبد الغفار مكاوى : «ما الفلسفة» ؟، ص ص : ١٣٩ - ١٥٠ .

(5) Vom Ursprung des Kunstwerkes .

١٩٣٦م أنه يتجه نحو فلسفة «ذات الهام نيتشوى» تبحث عن الاندماج فى قلب الأرض، أى مطلق من طراز ديونيزيوسى، وهكذا يمكن أن يقام مطلق ما أمام الآنية وهو بالأحرى، تحتها، ويصبح الآلهة الوحيدون هم آلهه أعماق الأرض، ويمكن الإتصال مع هذا العالم تحت الأرضى للوجود الغفل بصورة جزئية عن طريق العمل الفنى .

مما سبق يمكننا أن نذهب إلى افتراض مؤداه «أن العلو عند هايدجر يتميز بطابع المباطنة أو الكمون لأنه يرفض أى عون يأتى من أعلى لتحديد أصالة الإنسان وحقيقة وجوده، كما أنه علو انطولوچي يستند رأساً على الآنية، ويرتبط بطابع الإمكان، ويعبر عن صميم ماهية الإنسان» ، ومما يؤيد هذا الفرض ما يلى :

١ - لا يوجد عند هايدجر «أنا مجردة» يكون علينا أن نوجد لها عالمها، ويكون عليها أن تعلو إلى هذا العالم، كما لا توجد أنا منعزلة، فعالم الآنية فى صميمه وجود - مع - الآخرين، والإنسان عنده وجود فى سبيل التحقق، وينبغى عليه أن يتحمل مسئوليته الخاصة حتى يصل إلى الوجود الحقيقى وهكذا نرى أن هايدجر يحل «الوجود الحقيقى» محل «الحقيقة العالية» ، فيكون العلو عنده إيجابى يحقق أصالة الإنسان .

٢ - الآنية عند هايدجر متعالية بما هى آنية، وهى تعلو على العالم نفسه منظوراً إليه بإعتباره كلاً، ولما كانت فكرة الوجود بإعتبارها متعالية هى التى تجعل «لماذا» ممكنة، فهى تحتوى على الإجابة الأولى والأخيرة على كل سؤال، حيث أن العلو عند هايدجر أو تركيب الواقع الأساسى هو منبع كل حقيقة وجودية.

الباب الثاني

مفهوم العلو الاستطيقي عند فريدريش نيتشه

الفصل الثالث

تأثير شوبنهاور وڤاجنر على المرحلة الرومانتيكية عند نيتشه

أولاً - تأثير شوبنهاور :

تمكن نيتشه مصادفةً من قراءة نسخة من كتاب شوبنهاور «العالم كإرادة وتمثل»[(1)] في ليبتسج[(٢)] ، ولم يستطع أن يترك الكتاب دون أن يتم قراءته[(٣)]، وهكذا تمكن نيتشه في عام ١٨٦٥ من اكتشاف فلسفة شوبنهاور .

وفي عام ١٨٦٦ كتب يقول : «ثلاثة أشياء تواسيني كل المواساه : فلسفة شوبنهاور، وموسيقى شومان، والتجول وحيداً»[(٤)] .

فمن النبل أن نريد الحياه على الرغم مما فيها من ألم، كما أن هذا التوكيد الإيجابي للإرادة يعلو بنا فوق أنفسنا[(٥)] .

يرجع الفضل إلى نيتشة في تنبيه ڤاجنر إلى أهمية فلسفة شوبنهاور الجمالية، وسرعان ما استجاب ڤاجنر وتحول إلى فكرة الإرادة كما قال بها شوبنهاور، ولكنه تخلى في أواخر أيامه عن هذه الفكرة مؤثراً الاستسلام المسيحي[(٦)]، ومهما كان الموقف النهائي لفاجنر . فلقد اهتدى نيتشه في المرحلة الرومانتيكية من تفكيره إلى مصدرين أساسيين أثرا أبلغ تأثير في رأيه في الفن، كما دارت حولهما فلسفته إما بالعرض أو النقد، وهما : شوبنهاور وڤاجنر[(٧)] .

أدرك نيتشه أن كلا من شوبنهاور وڤاجنر يعد علامة بارزة تدل على مستقبل العالم الرومانتيكي[(٨)] ، فنظرية شوبنهاور في الفن تحمل الطابع الرومانتيكي إذ أنه

---

(1) "Die Welt als Wille and Vorstellung" .

(٢) في أحد المخازن التي تبيع الكتب المستعملة .

(3) Kaufmann, Walter : "Nietzsche : Philosopher Psychologist, Antichrist", Princeton University Press, 4th ed ., U. S. A., 1959, p. 32.

(4) Copleston, Frederick, S. J.: "Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture", Burns Qates & Washbourne LTD., London, 1942, p. 5 .

(٥) نفس المكان .

(٦) جوليوس بورتنوى : «الفيلسوف وفن الموسيقى »، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة حسين فوزى، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٤ ، ص : ٢٨٤ .

(٧) فؤاد زكريا : «نيتشه» ص ١٧ .

(8) Frenzel, Ivo : "Friedrich Nietzsche", p. 30 .

(-) الرومانتيكية Romanticism حركة أدبية وفنية وفلسفية نشأت في القرن الثامن عشر كرد فعل ضد «الكلاسيكية المحدثة» ، وقد تميزت بالتأكيد على الخيال والعاطفة، وبالنزعة إلى تصوير الخبرات الذاتية، وتمجيد الإنسان العادى، وبحب للطبيعة الخارجية وبميل إلى الكآبة .

يرى أن الشرط الضرورى لإدراك الجمال وتحقيقه فى الفن هو التحرر من الإرادة، حتى يصير الإنسان عقلاً خالصاً قد خلا من كل غرض وتنزه عن كل هوى : فيفنى عن العالم كإرادة، ولا يبقى غير العالم كإمتثال إمتثال فيه تدرك الصور، وعالم الإمتثال هذا يخلو من الألم لخلوه من الإرادة، وإذا إرتفع هذا العالم إلى الإمتثال الخالص فى إدراك الصور، أنتج لذة ومتعة هى المتعة الفنية الخالصة، فمهمة الفن هى التحرر من قيود الإرادة وقيود الإمتثال للظواهر بتأمل صور الموجودات، وهى غاية جليلة تحقق للمرء الخلاص .

والأمر الهام فى هذا التأمل فى ماهية الموجودات هو فناء الذات فى الموضوع فناء تاماً، حتى تستحيل الذات إلى مرآة صافية للموضوع الماثل أمامها، وتصبح وسطاً شفافاً ينفذ من خلاله الموضوع المعاين إلى العالم كامتثال، وبالتالى تعلو على الفردية والزمانية والمكانية، لأنها تحيا فى حاضر أبدى مستمر روحى، وتكون روح العالم، وفى الفن أيضاً تختفى الإرادة لكى تدع العقل وحده يلعب دوره دون أن يعوقة عائق[1] .

ذهب شوبنهاور إلى أن «الإرادة» هى جوهر وجود الإنسان، ففيها يجد الإنسان بالتأمل الباطن المباشر الجوهر الباطن الحقيقى للإنسان، والذى لا يمكن أن يفنى، وهى البذرة الحقيقة الوجودية فى الإنسان، إنها «الشيء فى ذاته»[2] .

والإرادة عند شوبنهاور فى صراع مستمر مع نفسها، ولذا نجد فى الطبيعة النزاع والنضال وتبادل الإنتصار حتى أن إرادة الحياة تقتات بنفسها، وجوهرها هو قوتها، وهكذا نجد فى الطبيعة كلها تنازعاً على البقاء مستمراً ينتصر فيه الأعلى على الأدنى ويحيا على حسابه، ومن هنا كان عذاب «إرادة الحياة» الذاتى وتناقضها مع نفسها تناقضاً أصيلاً جوهرياً، ذلك أنها عند شوبنهاور اندفاع أعمى بلا غاية ولا هدف[3] .

تقبل نيتشه فكرة شوبنهاور عن الإرادة، ولكنه حولها من فلسفة سلبية إلى فلسفة إيجابية، والرأى عنده أن الإنسان يجب أن تتوفر لديه إرادة القوة لا إرادة الحياة أو العدم بالمعنى الذى قصده شوبنهاور[4]، أما عن فلسفة شوبنهاور فى الموسيقى فهى أيضاً تحمل الطابع الرومانتيكى، فهى فن مستقل بذاته عن بقية الفنون كلها، وهى المعبر الأكبر عن جوهر الوجود وحقيقة العالم لأنها وحدها تعبر عن الوجود فى

---

(١) عبد الرحمن بدوى : «شوبنهاور» ، دار القلم، بيروت، ١٩٤٢، ص ص ١٢٣ - ١٢٥ .
(٢) المرجع السابق، ص ١٨٦ .
(٣) المرجع السابق، ص ص ٢٢٦ - ٢٣١ .
(٤) صلاح الدين البستانى : «فاجنر : اللحن الثائر»، ط ١، دار الجيل، ١٩٦٤، ص ١٦٤ .

وحدته المطلقة، وتجاوز الصور إلى الإرادة نفسها فى أعماقها وجوهرها، وتعبر عن هذه الإرادة مباشرة، ويبلغ تعبير الموسيقى أوجه حينما يخلو من الألفاظ والمناظر والأفعال وهو ما يتحقق فى السيمفونيات على الوجه الأتم، ففى السيمفونيات نسمع أصوات جميع العواطف والإنفعالات التى يمكن أن تختلج فى النفس الإنسانية لكن بطريقة مجردة[١].

وذهب شوبنهاور إلى أن تأثير الموسيقى أقوى وأعمق من تأثير الفنون الأخرى التى لا تتحدث إلا عن مظاهر فى حين أن الموسيقى تتحدث عن الشىء فى ذاته، فهى المجموع الكامل لكل تعبير فنى، وصوت الإرادة الكاملة للإنسان والطبيعة، وهى ممارسة غير واعية للميتافيزيقيا، أى أنها تفلسف لا شعورى كما تعبر عن الطبيعة الكامنة للمشاعر دون إضافات من الخارج وبطريقة مجردة، ويعد اللحن عند شوبنهاور أعلى مظهر موضوعى للإرادة يناظر الحياة العقلية وفاعلية الانسان، كما أن للحن إرتباطاً مقصوداً ذا دلالة من بدايته، ولنظيره فى الإنسان مثل هذا الارتباط، إذ يعكس الماضى ويستبق المستقبل فى حنينه العقلى إلى الكلية والاستمرار.

وإذا تحدثت الموسيقى عند شوبنهاور بالكلمات أكثر مما ينبغى، وحاولت أن تتشكل وفقاً للحوادث لكانت بذلك تحاول أن تتكلم بلغة غير لغتها، وأحياناً تكون الكلمات دخيلة على اللحن، لأن تأثير اللحن أقوى وأصدق وأسرع إلى حد لا متناه من تأثير الكلمات، وعلى الكلمات أن تتكيف تماماً مع الموسيقى، وتبعاً لها[٢] .

بدأ نيتشه موقفه المعارض لشوبنهاور عندما أخذ يشيد بالحياة، ويحتفى بقيمتها، فالمبدأ الديونيزيوسى أو كلمة «نعم»[٣] التى توجب الحياة تبرز الإختلاف بينهما، فشوبنهاور لا يعرف سوى إرادة الحياة العمياء، أما نيتشه فهو ينادى بإرادة القوة بمعنى إرادة الحياة المتصاعدة، ويؤكد على أن الفن أقوى من المعرفة لأن الفن يريد الحياة، أما المعرفة فلا تريد سوى الوصول إلى هدفها الأخير وهو الإرادة، يقول نيتشه بهذا الصدد : «الدين والأخلاق والفلسفة صور للانهيار وتدهور الإنسانية، ويتمثل الإتجاه المضاد لذلك كله فى الفن[٤].. نعم .. نظرة ضد الميتافيزيقا للعالم، ولكنها

---

(١) عبد الرحمن بدوى : «شوبنهاور»، ص ص ١٧٤ - ١٧٨ .

(٢) جوليوس بورتنوى : «الفيلسوف وفن الموسيقى»، ص ص ٢٤١ - ٢٤٤ .

(3) Das "Ja" Zum Leben .

(4) Putz, Peter : "Nietzsche", p. 9-26 .

نظرة فنية»[1] ... لقد أدركت أن غريزتي تتعارض مع غريزة شوبنهاور، فهي تتجه إلى «تبرير الحياة» حتى في أكثر أحوالها غموضاً ورهبة وزيفاً، ولهذا أنادى بالمبدأ الديونيزيوسي، وذلك على عكس نظرية شوبنهاور القائلة بأن الشيء في ذاته يجب أن يكون خيراً، مباركاً، حقيقياً، صادقاً وواحدا بالضرورة .

ولقد فسر شوبنهاور الشيء في ذاته على أنه إرادة، ولكنه لم يعرف كيف يمجد هذه الإرادة، وظل مرتبطاً بالمثال الأخلاقي المسيحي المتمثل في «الشفقة» ؛ «فلم يكن شوبنهاور قوياً بدرجة كافية تسمح له بأن يقول نعم جديدة» .

يقول نيتشه في مؤلفه إرادة القوة: «ينتهى تشاؤم القوة بتوكيد مطلق للعالم،ويؤدى إلى مفهوم لهذا العالم يعبر عن أنه أعظم مثال يمكن تحقيقة بالفعل[2]؛ فالفلسفة عنده لا تبغي إلا الوصول إلى توكيد ديونيزيوسى للعالم كما هو عليه بدون تجريد أو استثناء،وأسمى حالة يمكن أن يحققها الفيلسوف هى الدخول فى علاقة ديونيزيوسية مع الوجود على أن يكون شعاره فى ذلك هو حب المصير Amor Fati.[3] .

ذهب شوبنهاور فى مؤلفه : «العالم كإرادة وتمثل» إلى أن كل ما يمد أنواع المأساه بالفاعلية ويدفعها نحو التسامى هو المعرفة بأن هذه الحياة غير مرضية، ولا تستحق مودتنا وإرتباطنا، فالروح المأسوية عنده لا تؤدى إلا إلى التخلى والاستسلام[4].

ولقد انقلب تأثير شوبنهاور عند نيتشه حيث نجده بدلا من نفى إرادة الحياة يضع هذه الإرادة فى المركز من فلسفته وفكرته[5]، وينتهى نيتشه إلى كلمة «نعم مطلقة» يوجهها إلى هذا العالم[6]، كما يمجد اليونان الذين تأملوا بجرأة ذلك الإضطراب المخيف الماثل فى قسوة الطبيعة دون أن يلجأو إلى النفى البوذى للإرادة، بل أعادوا تأكيد الحياة من خلال الابداع الفنى .

ولقد إكتشف نيتشه فى الفن اليونانى نزعة ضد تشاؤم شوبنهاور، إذ يواجه المرء أهوال التاريخ والطبيعة بشجاعة لا تلين، وبكلمة نعم للحياة[7].

---

(1) Nietzsche, Friedrich" : The Will to Power," Trans. by Kaufmann, W., & Hollingdale, R. J., Random House, Vintage Books Edit., New York, 1968, p. 539 .
(2) Ibid., pp. 521-527 .
(3) Ibid., p. 536 .
(4) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", p. 943 .
(5) Maràs, Juliàn :"The History .." p. 363 .
(6) Jaspers, Karl:"Nietzsche, Introduction à sa Philosophie", p.376.
(7) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..." p.110 .

ذكر نيتشه فى نهاية مؤلفه «أفول الأصنام» أن مؤلفة الأول «ميلاد المأساه من روح الموسيقى» هو أول محاولة لإعادة تقويم القيم، وأول خطوة نحو إنقلاب القيم[١]، ويقول فى «هو ذا الإنسان» : إعادة تقويم كل القيم مبادئ .. يقضى مصيرى بأن أكون أول من يشعر بمعارضة زيف العصور وبطلانها .. أنا رجل القدر.. لأنه عندما تشتبك الحقيقة مع زيف وبطلان العصر يجب أن نتوقع صدمات وسلسلة من الزلازل وإعادة تنسيق للتلال والوديان كما لم يحدث من قبل.. فمن يكون خالقاً فى الخير والشر يجب أن يكون أولاً هادما ومحطماً للقيم، وإننى أعرف متعة الإبادة والإفناء.. وفى الحالتين إنما أطيع طبيعتى الديونيزيوسية التى لا تفصل بين كلمة لا ونعم... أنا أول هادم ومحطم للوائح»[٢].

ثانياً – تأثير ڤاجنر :

أثر ڤاجنر على نيتشه أبلغ تأثير حتى أنه يمكننا القول بأن الواقعة الأساسية فى حياة نيتشه هى علاقته بڤاجنر[٣]، يقول نيتشه فى «هوذا الأنسان» : «وإني لأسميه أعظم من أفادنى فى حياتى[٤]، وما يصل بينى وبينه بصلة القربى هو أنا تألمنا ألما أعمق بكثير من كل تألم يقدر عليه رجال هذا القرن حتى لو جاء بعض هذا التألم للواحد منا عن طريق الآخر، ويكفى هذا لكى يقرب أبد الدهر بين إسمينا من جديد»[٥].

أعجب نيتشه بموسيقى ڤاجنر بينما كان طالبا فى ليبتسج، وربما كان لصداقته بالمؤلف الموسيقى العظيم تأثير سلبى على مؤلفاته كما سيأتى بيانه[٦]، ومع ذلك فهو يؤكد أنه «لم يكن ليتحمل أيام شبابه بدون موسيقى ڤاجنر، فمنذ اللحظة التى عزفت فيها تريستان[٧] أصبح نيتشه ڤاجنريا[٨]. أحب نيتشه ڤاجنر حبه للموسيقى، وإعتبره

(1) James C. O' Flaherty : "Studies in Nietzsche and the Judaeo Christion, Tradition The University of North Carlolina Press, Chapel, Chapel Hill, London, 1985 .

(2) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", p. 924 .

(٤) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٢٢ .

(4) "Wagner, den dem grossen Wohltater meines Lebens" .

(5) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", p. 846 .

(6) Copleston, F.: "A History of Philosophy", p. 165 .

(٧) «تريستان وإيزولدا» "Tristan und Isolde" دراما موسيقية تقع فى ثلاثة فصول – مثلت لأول مرة فى ميونيخ عام ١٨٦٥، توضح تريستان إرادة الحياة العمياء التى لا تكف عن المقاومة عند شوبنهاور، كما تمثل الجنون الثمل الذى ينغمس فى العبادات الديونيزيوسية .

(8) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", p. 845 .

أعظم عبقرية خلاقة ألمانية على قيد الحياة، فڤاجنر هو الذى برهن لنيتشه على أن العظمة والعبقرية ممكنان حتى أنه بعد أعوام من قطيعته مع ڤاجنر ظل يعترف بمنزلة «تريستان» لديه[1]، يقول : «أعتقد أنه من حسن طالعى أننى عشت فى العصر المناسب وسط الألمان كى أكون مستعداً لاستقبال عمل مثل هذا» -، ويقصد «تريستان وإيزولدا»[2] .

تم اللقاء الأول بين ڤاجنر ونيتشه فى الثامن من نوفمبر عام ١٨٦٨ فى ليبتسج[3] وكتب نيتشه آنذاك إلى صديقه روده قائلاً : «آه لو تعلم مدى السعادة التى شعرت بها، والدفء الذى يجل عن الوصف عندما استمعت إلى حديثه الذى يبدو من خلاله وكأنه الفيلسوف الوحيد الذى عرف ماهية الموسيقى»[4] كما كتب إليه فى السابع عشر من أغسطس سنة ١٨٦٩ ما يلى: فى صحبة ڤاجنر تتاح لى الفرصة فى أن أتنفس بعمق من آن لآخر، فأتمكن من إنعاش روحى بطريقة تجل عن الوصف !»[5].

أما عن وصف نيتشه لڤاجنر حينما رآه فيقول : «...لقد وجدت رجلا لا يستطيع رجل آخر غيره أن يوحى إلى بصورة هذا الذى يسميه شوبنهاور عبقرياً، وهذا الرجل هو بكل بساطة ريشارد ڤاجنر، وإن واحداً من الناس لا يعرفه، وليس فى مقدوره أن يقدره حق قدره، لأن الناس جميعاً يبدأون من أساس غير أساسه هو، وتراهم يشعرون بشىء من الضيق والغرابة فى وجوده والجو الذى يخلقه من حوله، إن روحه تسودها مثالية مطلقة، وإنسانية عميقة، وفيها جلال رائع، وكل هذا يشعرنى، وأنا بالقرب منه بأنى فى حضرة إله»[6].

نزل نيتشه ضيفاً على ريشارد ڤاجنر وكوزيما فون بيلو فى تريبشن بمقاطعة لوتسن[7] فكتب يقول : «علاقتى بڤاجنر من أوثق العلاقات، ولا يمكننى بأى ثمن

---

(1) Kaufmann, W.: "Nietzsche, the Philosopher ..", P. 38 .
(2) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", p. 845 .
(٣) فى منزل المستشرق هرمان بروك .
(-) Ries, Wiebrecht : "Wie die wahre Welt ..", p. 11 .
(4) Frensel, Ivo : "F. Nietzsche", p. 31 .
(5) Herbert Barth, Dietrich Mack & Egon Voss : "Wagner, A Documentary Study", Thomas & Hudson, London, 1975, p. 216 .
(٦) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٦٠ .
(7) Ries, W.: "Wie die wahre Welt ..", p. 14 .

أن أتنازل عن أيامي التى قضيتها فى تريبشن : أيام الثقة والسعادة واللحظات العميقة، لم أكن أعرف من هو ڤاجنر بالنسبة للآخرين.. ولكن لم تكد تمر سحابة واحدة على سمائنا»[١] .

وفى كتابه «هوذا الإنسان» أطلق على تريبشن جزيرة المباركين النائية» واعترف بأنه لا يستطيع بأى ثمن أن ينتزع أيامه التى قضاها فى تريبشن من حياته»[٢].

أوضح نيتشه فى مؤلفه «ميلاد المأساة من روح الموسيقى» - الذى أهداه إلى ڤاجنر - التضاد بين الحضارة اليونانية قبل وبعد سقراط، كما أوضح مساوىء الحضارة الأخيرة، ورأى أن الحضارة الألمانية المعاصرة تشبه إلى حد بعيد الحضارة اليونانية بعد سقراط، وأنه يمكن إنقاذها عن طريق موسيقى ڤاجنر وحدها [٣].

أما ڤاجنر فلقد تصور إمكان تحقيق نهضة شاملة للإنسان الحديث عن طريق الدراما الموسيقية، وتقديم أكمل نموذج يقتدى به البشر على مسرحه الخاص، وكان يؤمن بأن النهضة المسرحية وسيلة أكثر فعالية من الاصلاح الاجتماعى والسياسى، فأدخل فى دراماته تجديدات هامة فى أسلوب التأليف الموسيقى والاخراج المسرحى، وكان لهذه التجديدات أثرها فى ظهور مدرسة متأثرة بڤاجنر أهم أفرادها «ريشارد شتراوس» ، وكان تأثير ڤاجنر الأكبر متمثلاً فى إدخاله ضروبا من التلوين فى التعبير النغمى لم تكن معهودة من قبل فى موسيقى القرن التاسع عشر، وفى هذا كله كان ڤاجنر متطلعاً إلى المستقبل[٤] .

ويمكن القول بأن نيتشه قد وضع بمؤلفه : «ميلاد المأساه من روح الموسيقى» نهاية لعلاقته بالمدرسة الفيلولوچية الكلاسيكية، وتحول إلى «الفلسفة المأسوية» التى تعد أساس فلسفته كلها فيما بعد، فلقد إستقبل زملاؤه من الفيلولوجين مؤلفه دون فهم، واعتبروه عملاً خارجاً عن مجال الفيلولوچيا أو علم فقه اللغة، ورأوا أنه رؤية خاصة بنيتشه، ومنذ ذلك الحين فقد نيتشه شهرته كفيلولوچى إذ كتب هرمان

---

(1) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", p. 843 .
(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher, .." p. 40 .
(3) Copleston, F. "A History ..", p, 164 .
(٤) محيط الفنون - المجلد الثانى، «الموسيقى الأوربية فى القرن التاسع عشر» : بقلم فؤاد زكريا، دار المعارف، ص ص : ٢٩٥ - ٢٩٧ .

أوزينر[1]، معقبا على «ميلاد المأساة» : «من كتب مؤلفا مثل هذا المؤلف كتب عليه الموت فى المجال العلمى»[2]، أو ينتهى عهده كباحث[3].

وهكذا أخفق الكتاب فى لفت أنظار الباحثين خارج دائرة ڤاجنر، وتجاهله النقاد تجاهلاً يكاد يكون تاماً، ووصفته القلة التى انتبهت إليه بأنه «سنتور مشوه»[4] ولقد شعر نيتشه بما فى مؤلفه من غموض فكتب إلى روده فى عام ١٨٧١ قائلا بأنه يخشى «ألا يقرأ علماء اللغة ذلك الكتاب لما فيه من موسيقى، وألا يقرأه الموسيقيون لما فيه من علم لغة، وألا يقرأه الفلاسفة لما فيه من موسيقى وعلم لغة[5] .

كان نيتشه ينظر إلى الموسيقى على أنها وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يعيد تقويم قيمه، وأن يحول هذا العالم الأصم إلى مجال أروع وأفضل يعيش فيه الإنسان مؤقتا على الأقل، ذلك لأن الموسيقى هى قبل كل شىء «فن الانفعال»، أى أنها ديونيزيوسية بطبيعتها - كما سيأتى بيانه، والفنان - ولا سيما الموسيقى - يستطيع فى مجاله الخاص أن يطهر المجتمع من الفساد .

اتفق نيتشه مع شوبنهاور فى أن الموسيقى تتيح لنا مهربا وفترات من الهدوء، والسلام، ولكن على حين أن الموسيقى فى رأى شوبنهاور تتيح الإنتقال من الإرادة إلى التخيل، ومن الرغبة إلى التأمل، فإنها عند نيتشه تمكننا من أن نعلو فوق عالمنا الأصم إلى عالم وضاء يعبر عن رغباتنا وآمالنا، والإنسان الأعلى عنده هو وحده القادر على أن يعيد تقويم كل القيم التى نحيا بها وكان فى ذلك تفنيد لرأيه الأصلى القائل بأن الفن تأكيد إيجابى للحياة، وتمجيد وتأليه لها[6] .

أما عن الفلسفة الاستطيقية للرومانتيكية فكانت تنظر إلى الجمال على أنه لا يخضع أويدين لشىء إلا لذاته، وإعتبر هذا المثل الأعلى الرومانتيكى فى الفن تمهيداً لعالم أفضل يساعد الفن على تحققه، وكان الموسيقى الرومانتيكى يعد نفسه ثورياً،

(1) Hermann Usener .
(2) Ries, Wiebrecht : "Wie die wahre Welt ..", p. 14 .
(3) Stern, J. P., "Nietzsche", .. p. 30 .

(٤) Centaure : قنطورس أو سنتور : شخصية خرافية تصورها الاساطير اليونانية فى شكل حيوان نصفه الأعلى شبيه بالإنسان، ونصفه الأسفل شبيه بالحيوان .

(٥) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٢٤ .

(-) قد يمكننا - مع ذلك أستخلاص مفهوم نيتشه حول العلو الاستطيقى فى هذا المؤلف - وهو موضوع الفصل التالى .

(٦) جوليوس بورتنوى : «الفيلسوف وفن الموسيقى»، ص ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

ويدعو إلى عصر جديد فى الفن يستطيع فيه أن يصلح حياة الإنسان، وأما نتيشة فكان يرى أن فلسفته الاستطيقية يمكن أن تحل محل الدين، وأن فنه قادر على أن يكون بديلا للأخلاق التقليدية الذليلة، وفى هذه الظروف إرتفعت الموسيقى إلى مكانة لم تبلغها من قبل على وجه الإطلاق(١) .

يرى نيتشه أن شوبنهاور قد أخطأ حين أضاف النزعة التشاؤمية إلى اليونان، ذلك أن مؤلفه ميلاد المأساه «قد بين كيف نجح اليونان فى عرض المذهب التشاؤمى، وكيف تغلبوا عليه، فالمأساه دليل على أن اليونان لم يتصفوا بالنزعة التشاؤمية(٢) .

كما حاول نيتشه فى «ميلاد المأساه» الإهتداء إلى الصلة بين الدراما الڤاجنرية والمأساة الاغريقية، وأخذ يدعو إلى نهضة متكاملة فى الحياة الحديثة يؤدى فيها فن ڤاجنر وفلسفة شوبنهاور نفس الدور الذى أداه فن إسخيلوس فى حياة اليونان القديمة، فكان يحلم بعصر تسوده الغريزة المنطلقة، وتخفت فيه أضواء العقل الخالص الذى أضفى على حياة الإنسان لونا باهتا(٣)، ولقد بلغ تأثر نيتشه بفن ڤاجنر إلى حد يمكننا من الافتراض بأن الجزء الخاص بالدراما اليونانية فى «ميلاد المأساة» لم يكن ليكتب بدون أعمال ڤاجنر(٤)، فكان أول مؤلفات نيتشه بمثابة كشف عن جوهر الروح اليونانية، وإشادة بفن ڤاجنر، وأول شهادة إعجاب قدمها نيتشه للبطل الذى إختاره، أو على حد قول نيتشه : «كان حوارا بينه وبين الفنان العظيم ريشارد ڤاجنر»، ولكن نيتشه استطاع أن يكتشف ذاته من خلال هذا المؤلف إذ يقول : «هل يعلم الناس أية مهمة تجاسرت على القيام بها من خلال ذلك الكتاب؟ - لقد كان الأله ديونيزيوس يتحدث إلىّ»(٥).

ثالثاً - تفسير أسباب القطيعة بين ڤاجنر ونيتشه :

شاء القدر أن تنتهى أعظم صداقة عرفها نيتشه نهاية أليمة، كتب نيتشه مفسراً هذه القطيعة : «تطلعاتنا بدأت تسير فى إتجاهات متعارضة»(٦) .

---

(١) المرجع السابق، ص ص : ٢٥٣ - ٢٥٤ .

(2) Nietzsche, F.: "Ecce-Homo", p. 865 .

(٣) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٢٤ .

(4) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher, Psychologist ..", p. 38

(٥) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٦٣ .

(6) Hollinrake, Roger : "Nietzsche, Wagner, and the Philosophy of Pessimism", George Allen and Unwin Ltd., London, 1982, p. 124 .

(-) "Seine und meine Bestrebungen Laufen ganz auseinander" .

لم يتنكر نيتشه لڤاجنر لأن من شيمته الخيانة والغدر، أو لأن مرضا عقليا قد غزاه وبدأ يفعل فعله منذ أن كتب «إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد» كما إدعى خصومه من أنصار ڤاجنر المتعصبين؛ كان التنكر إستجابه لرسالتة الفكرية ولتطوره الروحى، على الرغم مما سببت له هذه القطيعة من شتى صنوف العذاب، عذاب الوحشة، وعدم الإكتراث له من جانب الجميع، يقول نيتشه موضحاً : «نحن – أصدقاء – لا يجمعنا شيء، ولكن كلا منا يجد سعادته عند الآخر، إلى درجة أن الواحد منا يعين الآخر على السير فى إتجاهه ويغذيه، حتى لو كان هذا الإتجاه مضادا لإتجاهه.. «ويقول : وهكذا ينمو كلانا كالأشجار، الواحد بجوار الآخر مستقيماً، متجهاً إلى أعلى السماء، لأننا نجذب بعضنا بعضاً»[١] .

يمكننا الذهاب إلى أن معركة نيتشه ضد ڤاجنر كانت أولى معركة وأعظمها فى سبيل الاستقلال، ولم تكن بأيه حال تعبيراً عن عجزه عن إقامة صداقة إنسانية مستمرة، ذلك أن نيتشه قد أشاد كثيراً بقيمة الصداقة والأصدقاء[٢] ، ولم تكن أيضاً سوى محاولة لتحرير نفسه من ماضيه وحاضره، فكان يرى فن ڤاجنر بمثابة نهاية لتطور تاريخى معين، ولا مفر من ظهور فن يختلف كل الاختلاف، تقوم على كاهله الحضارة الجديدة[٣] .

يتضح من ذلك أن قطيعة نيتشه مع ڤاجنر تمثل نهاية أول فترة فى مراحل تطوره كفيلسوف[٤]، فكلما استقل نيتشه بفكره عن ڤاجنر قل تعاطف ڤاجنر معه، فكانت القطيعة حتمية[٥] ليصبح ڤاجنر الأداه الكبرى التى استعان بها القدر ليخلق من نيتشه عبقريا[٦] .

هذا، ويمكن أن نذهب إلى أسباب القطيعة قد تنحصر فيما يلى :

(أ) التعليل النفسي : أحب نيتشه ڤاجنر وشعر نحوه بالكراهية فى آن واحد[٧] .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص ٧١ – ٧٢ .

(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", p. 42 .

(3) Love, Frederick, R.: "Nietzsche 's Saint Peter Genesis and Cultivation of an Illusion", Walter de Gruyter, Berlin, Germany, 1981, p. 160.

(4) Copleston, F.: "A History of Philosophy", p. 160 .

(5) Ency . Britannica .

(٦) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٥٦ .

(7) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", p. 20 .

فكانت علاقته بفاجنر علاقة حرجة(١) ؛ إذ ولد فاجنر في نفس العام الذى توفى فيه والد نيتشه(٢) فكان عمر نيتشه يقل عن عمر بطله بحوالي ثلاثين عاما(٣)، وشعر نحوه بمثل ما شعر به الإبن نحو والده، إلا أنه ابتعد نفسياً عن فاجنر بعد مؤلفه : «فاجنر في بايرويت»(٤)، فلقد تبين بعد انهيار نيتشه الأخير أنه كان يحب كوزيما زوجة فاجنر، وتصور أنها أريان وهو ديونيزيوس في الأسطورة اليونانية، وكتب إليها : «أريان، إنني أحبك»، فلم تكن إشاراته الرمزية في كتبه السابقة عن أريان وديونيزيوس مفهومة من قبل، ولكن حين أفلت من زمام عقله الواعي أوضح معنى تلك الإشارات على نحو لا يدع مجالاً للشك في أن حبه لكوزيما قد لعب دوراً هاماً في حياته النفسية، فهو لم يصادف بين النساء من تعادلها ذكاء وجرأة(٥)، وكما جاء إرتباط نيتشه بفاجنر كارتباطه بأبيه، جاء حبه لكوزيما أيضاً محرماً غير مسموح به، ولم يجرؤ عن الإفصاح عن مشاعره .

أما بعد اصابته بالجنون، فقد أفصح عن مكنون قلبه، وأرسل قصاصات إلى كوزيما موقعة باسم ديونيزيوس، مكتوب على بعضها : «زواج ديونيزيوس وأريان» فحقق بذلك حلمه الخاص على الورق .

ومع ذلك فقد تعني «أريان» في فلسفة نيتشه أكثر مما تعنيه كوزيما التى اتخذت لديه «صورة الأم» ؛ إذ كتب يقول : «رجل المتاهة لا يبحث قط عن الحقيقة، وإنما كان يبحث دوماً عن أريان» ..(٦) .

ويضاف إلى السبب النفسي السابق يأس نيتشه من عصره ومن فن فاجنر الذى تصوره قادراً على تجديد الحضارة كلها، بل وعلى خلق حضارة جديدة سامية(٧) .

(ب) التعليل الصحي : جاء في «هوذا الإنسان» على لسان نيتشه : «ترى ما الذي يتوقعه جسدى بأسره من الموسيقى؟ إنها البساطة، فكما أن جميع وظائف الجسم يزداد إيقاع سرعتها من خلال الإيقاعات البسيطة الجريئة الواثقة من ذاتها، فإنه على الحياة الثقيلة أن تفقد ثقلها بواسطة الألحان الخفيفة الرقيقة» .

---

(1) Ibid ., p. 37 .
(2) Ency. Britannica, " Nietzsche", Vol . 16, William Benton Publisher, U. S. A., 1961, p. 433 .

(٣) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» ص ٦١ .

(4) Ries, wiebrecht: "wie die wahre welt..", p. 25 .

(٥) فؤاد زكريا: «نيتشه» ، ص : ٢٥ .

(6) Kaufmann, W. : "Nietzsche , PhilosoPher..", P. 40 .

(٧) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه» ، ص : ٦٢ .

«أن نزوعى إلى الحزن يدفعنى إلى طلب الراحة فى المرتفعات ومواطن الكمال/ ذلك ما احتاجه من الموسيقى، ولكن ڤاجنر يجعلنى عليلاً مريضاً»[١]، فهو يرى أن «المرض هو الإستجابة التى نقوم بها عندما يصيبنا الشك فى مجتمعنا أو رسالتنا»[٢] ويذهب إلى أن «اعتراضاته على موسيقى ڤاجنر ذات طبيعة فسيولوچية، ذلك أن الإستطيقا نوع من الفسيولوچيا، يقول بهذا الصدد : «لم أعد أستطيع التنفس بسهولة عندما تبدأ هذه الموسيقى فى التأثير على، حتى أن قدماى يصيبهما حالة من الإمتعاض والتمرد، ويشعران بالحاجة إلى الإيقاع والسير والرقص .. إنهما يبحثان فى الموسيقى عن المرح والسعادة والخفة والنشاط، ولكن ألا تعترض معدتى أيضاً وقلبى ودورتى الدموية؟ وألا تحزن أحشائى وأصاب فجأة ببحة فى الصوت عند الإستماع إلى ڤاجنر؟»[٣].

كانت موسيقى ڤاجنر العميقة تسبب لنيتشه اجهاداً فكرياً عنيفاً يحتاج فى تتبعها إلى توتر ذهنى، واستهلاك قدراً من طاقته العقلية هو أحوج ما يكون إليه، ومن هنا كان نيتشه فى حاجة إلى موسيقى خفيفة راقصة تجدد نشاطه وتفكيره ولا تستهلكهما، يقول : «إن كل ما هو جيد خفيف، وكل ما هو إلهى يسير على أرجل رقيقة حساسة» وهذا ما وجده فى ألحان بيزيه Bizet الذى كانت أوبراه (كارمن) بمثابة كشف لعالم جديد بالنسبة إلى نيتشه، فأين تلك الرقة الرفيعة من تعقد ڤاجنر الذى أدرك أن موسيقاه لا يمكن أن تأخذ طريقها إلى الأذهان مباشرة، فأخذ يخرج الكتب واحدا تلو الآخر لتبريرها وشرحها، كما كان نيتشه محباً للحن Melodie ، وكان يؤثره على التناغم المعقد الذى سيطر على موسيقى ڤاجنر، وكان يرى أن الألمان جميعاً عاجزين فى ميدان اللحن، إلا أنه اعترف فى «هوذا الإنسان» بأن مقارنته فن ڤاجنر بموسيقى بيزيه لا ينبغى أن تؤخذ على محمل الجد ! .

اهتم نيتشه بتبرير الضعف الطبيعى الذى انتاب أعصابه، وجعل هضم موسيقى ڤاجنر أمراً ثقيلاً بالنسبة إليه، فقال فى «الحكمة المرحة» : «إن دوافعى ضد موسيقى ڤاجنر دوافع عضوية، فما أشعر به فعلاً عندما أستمع إلى تلك الموسيقى، هو العجز

---

(1) Nietzsche, F. : "Nietzsche Contra Wagner", Trans. by Kaufmann, W. (in the Portable Nietzsche, The Viknig Press, New York, 1963, p. 664 .
(2) Ibid., p. 677 .
(3) Ibid., p. 664 .

عن التنفس بسهولة» ، وبذلك تمكن نيتشه من توضيح وظيفة الإيقاع المنتظم في تخفيف التوتر العصبي، كما أن الوظائف الحيوية بأسرها تزداد سرعة ونشاطاً بفعل إيقاع خفيف، جريء منطلق، واثق من ذاته[1].

(جـ) التعليل الأيديولوجي : «يقول نيتشه في» «هوذا الإنسان» : «أنا محارب بصفة أساسية، فالهجوم أمر غريزي تتصف به نفسي، أن تستطيع أن تكون عدواً، وأن تصبح عدواً.. كل ذلك يفترض طبيعة قوية ترتبط بكل الطبائع القوية التي تبحث عن المقاومة. أنا لا أهاجم أشخاصاً على وجه الإطلاق، وبهذه الطريقة هاجمت ڤاجنر، أو بعبارة أدق زيف الغرائز المهجنة في حضارتنا التي تقرن الضعف بالعظمة.. الهجوم عندي برهان على الإرادة الطيبة، وقد يكون في أحوال بعينها دليلاً على الشكر والعرفان»[2] .

كان الخلاف بين ڤاجنر ونيتشه خلافاً حول «أفكار» قبل كل شيء، ولا جدال في أن نيتشه لو وجد لدى ڤاجنر ما يلائمه من أفكار لخفت حملته على موسيقاه إلى حد بعيد[3] .

١ - النزعة العصبية لدي ڤاجنر :

اتخذت علاقة ڤاجنر بالإمبراطورية الألمانية في ذلك الوقت طابع المسالمة مما اعتبره نيتشه خطراً حضارياً[4] ، ذلك أن مولد ڤاجنر جاء في أحد أيام شهر مايو ١٨١٣ ، وهو مولد شهد بداية شعور الأمة الألمانية بذاتها، وبوحدتها في معركة التحرر من الاحتلال، وفي نهاية حياته شهد تحقق حلم الوحدة الألمانية ولكن بصورة عسكرية عنيفة على أيدي أنصار القوة العدوانية مثل بسمارك، وكان هذا الشعور بالقومية الألمانية بمعناها الرجعي الضيق الأفق من أهم العوامل التي تحكمت في تحديد مجرى تفكيره ونظريته في الفن.

تمكن ڤاجنر من تشييد مسرحه الضخم في بايرويت الذي كان يحلم فيه بقيام

---

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص ص ٢٨ - ٢٩ .

(2) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", p. 828 .

(٣) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص/ ٢٩ .

(4) Ency. Britannica "Nietzsche", p. 433 .

نهضة أوربية مستوحاه من دراماته الموسيقية، وفى أثناء انتصاره الشخصى بإخراج أفكاره على المسرح، وعرض فنه الجديد على العالم أحرزت القيصرية الألمانية انتصارها الحاسم على فرنسا، وحققت الوحدة القومية، وأصبح ڤاجنر متحمساً لسياسة بسمارك الرجعية داخل بلاده وخارجها[١] ، يقول نيتشه فى «نيتشه ضد ڤاجنر» : «هوى ڤاجنر إلى كل ما أشعر نحوه بالازدراء فأصبح خصماً للسامية»[٢] ، ومنذ ذلك الحين أصبحت نزعة ڤاجنر العصبية جزءاً لا يتجزأ من مؤسسة تريشن ومعناها[٣] .

ولقد تمثل شعور ڤاجنر بقوميته الألمانية قبل كل شيء فى اتخاذه من الأساطير الألمانية موضوعات للتعبير عن أفكاره، وهذا العنصر مشترك بين جميع دراماته تقريباً، وشخصياته تنتمى إلى مجال الأساطير الألمانية المعروفة فى العصور الوسطى، ولا سيما تلك التى وردت فى كتاب جريم Crimm عن الأساطير الألمانية، وكان هذا الكتاب الوسيلة المفضلة لدى ڤاجنر للتعبير عن تعلقه بوطنه[٤] .

وهكذا حديث القطيعة أخيراً لا بسبب فن ڤاجنر، وانما بسبب «بايرويت» التى أصبحت مركزاً ثقافياً للإمبراطورية الجديدة التى هاجمها نيتشه، يقول نيتشه: «لن أغفر لڤاجنر قط أنه قد أصبح تابعاً للإمبراطورية الألمانية»[٥] فما قاطعه نيتشه لم يكن بسبب حلم مستحيل التحقيق، وانما بسبب أن مذهبه ورؤيته للعالم Weltans-chauung وللفن لم يستطيع أن يتنازل عنها[٦] ، فلقد دعا إلى «الأوروبى الصالح» وإلى ضرورة الاندماج بين الأجناس المختلفة، معتبراً الأصالة الفكرية أحد الفضائل الأساسية[٧] ، يقول فى «هوذا الانسان» ... «لم أكن فى حياتى صاحب موقف متعجرف أو مشفق، فالشفقة لا تعبر عن العظمة»[٨] .

---

(١) محيط الفنون : «الموسيقى الأوربية فى القرن ١٩» بقلم فؤاد زكريا، ص : ٢٩١ .
(2) Nietzsche Contra Wagner, P. 676 .
(3) Ency. Britannica, "Nietzsche", P. 433 .
(٤) محيط الفنون ، ص : ٢٩٣ .
(٥) Reichsdeutsch
(٦) كان نيتشه يحلم بموسيقى الجنوب Musik des Sudens، وهى موسيقى تعارض كل ما هو «شمالى» وينتسب إلى الأمة الألمانية» .
(Love, F. R., "Nietsche's Saint Peter", p. 159 .
(7) Kaufmann, w. : "Nietzsche, Philosopher..", pp. 44-45 .
(8) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", p. 853 .

٢ - المسيحية الزائفة في بارسيفال[١]

أرسل ڤاجنر نسخة من بارسيفال إلى نيتشه فى الوقت الذى أرسل فيه نيتشه نسختين من مؤلفه : «انسانى، انسانى إلى أقصى حد» ، ولم يكلف ڤاجنر نفسه مشقة قراءته[٢] ، ولم يعترف أى منهما بعمل الآخر[٣] .

تعد باسيفال عملاً دراميًا استثنائيًا لڤاجنر، وذلك بسبب طبيعتها الدينية، والتركيز على النبرة الدينية، ومما أثر على موسيقى ڤاجنر الدرامية فى بارسيفال اكتشافه لفلسفة شوبنهاور للفكر الشرقى فى بوهيميا فى عام ١٨٤٥ ؛ فعندما قرأ ڤاجنر «العالم كإرادة وتمثل» بدأ فى المزج بين التراث الشرقى والغربى، ورأى أن : المسيحية الأولى على الرغم من صلتها الوثيقة بالمعتقدات اليهودية المتفائلة والتى تؤكد على قيمة الحياة، فإنها لم تزل على وعى بعبثية هذا العالم وعدميته، وما زالت تصبو إلى الفناء مما يذكرنا بتعاليم البراهمانية القديمة التى بلغت أوجها فى البوذية، كما يلاحظ الدور الثانوى الذى لعبته «الشفقة» فى بارسيڤال على الرغم من كونها فضيلة مسيحية تحتل مكانًا بارزًا فى فلسفة شوبنهاور، ولقد تأثر ڤاجنر بذلك كل التأثر فذهب إلى أن الشفقة أقوى دافع أخلاقى، وأنها مصدر فنه بلا جدال، يقول بهذا الصدد : «إذا ما كان للمعاناه من هدف، فلن يكون سوى ايقاظ الشعور بالشفقة داخل الانسان الذى يحمل بداخله نقص الوجود الحيوانى فيصبح مخلص العالم، ويدرك تمامًا خطيئة الموجودات، هذا المعنى سوف يتضح لكم من الفصل الثالث من بارسيفال»[٤] .

ويلاحظ أن فلسفة ڤاجنر العامة فى الحياة[٥] صورة ساذجة لفلسفة شوبنهاور التشاؤمية مع فارق هام هو أن ڤاجنر أراد أن يختم حياته مسيحيًا مخلصًا فى آخر

---

(١) بارسيفال : دراما موسيقية تقع فى ثلاثة فصول، الموسيقى والدراما من تأليف ڤاجنر، وهى مأخوذة عن ملحمة فوليرام فون أيشنباخ Volfram, Von Eichenbach - مثلت فى بايرويت سنة ١٨٨٢، وقصتها مستمدة من أساطير مختلفة كتبت عن الكأس المقدسة التى إستخدمها المسيح فى العشاء الأخير .

(2) Ency. Britannica, "Nietzsche", p. 433 .

(3) Copleston, F. : "Nietzsche, Philosopher of Culture", p. 12 .

(4) Hollinrake, R. : "Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism", pp . 125 - 133 .

(٥) فلسفة ڤاجنر فى الحياة تنطوى على تغليب العاطفة على العقل، وهى تظهر فى دراما «لوهنجرين» التى يدور موضوعها كله حول فارس يبحث عن أمرأة تحبه دون أسباب عقلية، وتظهر هذه الصبغة فى شخصية «زيجفريت» الذى يطلق إسمه على الحلقة الثالثة من سلسة خاتم «الينبلونجن» ، وهو شخصية تلقائية مغامرة، لا تخضع إلا للطبيعة، ولا تحسب أى حساب للعقل أو القانون .

أعمـاله وهـو «بارسيفـال» على حين ظل شوبنهـاور حتى النـهاية غير مكتـرث بالمسيحية[١] .

يرى البعض أن ڤاجنر الذى عبر عن ولائه واخلاصه للمسيحية تعبيراً صريحاً فى «بارسيفال» كان فى واقع الأمر مسيحياً مخلصاً من بداية الأمر، فلو حللنا أيا من دراماته الموسيقية لوجدنا فيها فكرة التكفير والتوبة تلعب دوراً أساسياً حتى فى خاتم «النيبلونجن» Niebelungenring التى خلق فيها ڤاجنر شخصية «زيجفريت» محطم التقاليد الثائر – حتى فى هذه الدراما يعود ڤاجنر إلى نغمته المعهودة، وينادى بالتوبة والخلاص، ويتوق إلى الفناء[٢] .

قدم نيتشه نفسه فى ملاحظاته الأخيرة فى صورة «ديونيزيوس» وجعل «أريان» تقول له : «ذلك هو حبى الأخير ليتثيوس، لقد تسبب فى تداعيه وسقوطه» ، مما يدل على أنه كان يحتفظ فى ذاكرته بتأثير عقلية كوزيما الدينية على بارسيفال، وهى العقلية الكاثوليكية السابقة التى تعادى السامية[٣] ، كما يبدو أن كوزيما هى التى ألهمت ڤاجنر بهذه الأوبرا، حينما تحولت إلى المذهب البروتستانتى، واقترحت على ڤاجنر طريقة أخرى فى الخلاص بعد أن استهلكت موضوعات الخلاص فى موسيقاه الدرامية السابقة[٤] .

شعر نيتشه بأنه قد أساء فهم فن ڤاجنر عندما تصوره عودة لميلاد فن اليونان العظيم، بل رأى فى بارسيفال النقيض للعبقرية اليونانية التى حرص على تمجيدها[٥] . يقول نيتشه بهذا الصدد : «يكذب الفرد على ذاته، ويتخلى عنها عند ذهابه إلى بايرويت، كما يتخلى عن حقه فى الكلام والاختيار والتذوق، وحتى فى الشجاعة، ما من أحد يمكنه أن يذهب إلى «بايرويت»ومعه أدق حواس فنه .. فى المسرح يصبح المرء الناس جميعاً، ويصبح قطيعاً مرائياً، ويعبر عن رأى الرعاع.. ويصبح ڤاجنرياً»[٦].

ويقول فى نفس المؤلف تحت عنوان «نحن النقيضان» : «كل فن وفلسفة تعتبر علاجاً وعوناً فى خدمة الحياة الآفلة المتدهورة أو النامية المزدهرة، وهى تفترض دوماً

(١) محيط الفنون : ص ص : ٢٩٤ – ٢٩٥ .
(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص ٢٧ – ٢٨ .
(3) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", p. 39 .
(4) Ibid. , p. 42 .
(5) Copleston, F. : "Nietzsche, Philosopher of Culture", p. 12 .
(6) Nietzsche, F. : "Nietzche Contra Wagner", p. 666 .

نوعاً من المعاناه، ولكن هناك من يعانون من شدة امتلاء الحياة ووفرتها، ويريدون فناءً ديونيزيوسيا، ورؤية مأسوية للحياة، وهناك من يعانون من فقر الحياة وجدبها.. ويتسمون بالهدوء والسكون كالبحار الساكنة أو يشعرون بالاضطراب وحالة من فقدان الحس، أما عن وسيلة هؤلاء الذين يفتقرون إلى الحياة فهى الانتقام من الحياة ذاتها».

«ولقد أجاب ڤاجنر حاجة النوع الأخير المزدوجة متأثراً فى ذلك بشوبنهاور، فهم ينفون الحياة، ويقومون مع ذلك بالافتراء عليها وتشويهها، وهؤلاء هم على النقيض منى»[١] .

ويستمر نيتشه فى نقده الساخر لبارسيفال موضحاً بذلك الخلاف الفكرى الناشب مع ڤاجنر فيقول : «بارسيفال مسرحية هزلية .. تضاد النموذج الجمالى[٢] .. بارسيفال عمل مادى بلا منازع .. فيه لعنة على الحواس والروح فى لغة كراهية واحدة .. انه إرتداد إلى المسيحى الضعيف بمثله التى تعوق التقدم والنهوض .. بارسيفال عمل ردىء، تفوح منه رائحة الخيانة والغدر، إنه محاولة سرية لتسميم التصورات الأساسية للحياة .. لقد نجح ڤاجنر ظاهريا، ولكنه فى الحقيقة كان يائساً، ممثلاً للتدهور وأفول الحياة، لقد سقط فجأة بلا معين وتحطم أمام الصليب»[٣] .

ويعبر نيتشه عن أقصى مراحل رفضه لبارسيفال ڤاجنر فيقول : «... اننى أشعر بالتعب والإرهاق بل بالضجر والغثيان من كل أنواع الكذب المثالى التى تمكنت من الإنتصار على أشجع الناس : ڤاجنر»[٤] .

ذهب نيتشه إلى أن ڤاجنر قد وقع فى خطأ آخر إذ حاول أن يخلص البشرية بشخصية لا طعم لها هى شخصية باريسفال الساذجة التى لم تعرف الحب ولا الخطيئة، أما شخصية كارمن فهى على الأقل قد أحبت وخسرت المعركة، وعاب عليه تمسكه بالايديولوچية المسيحية فى الوقت الذى أصبح فيه من الواضح أن آخر مسيحى قد مات على الصليب[٥] وأن بارسيفال ليست سوى خضوعاً زائفاً للمسيحية[٦] ، كما اتضح له استغلال ڤاجنر العاطفة الدينية المشبوبة فى التأثير

---

(1) Ibid. , P. 669 .
(2) Ibid., P. 674 .
(3) ".. ein morsch gewordener, sank plotzlich hilflos und zerbrochen, vor dem Christlichen Kreuze nieder".
(4) Ibid., PP. 675 - 676 .
(٥) جوليوس بورتنوى، «الفيلسوف وفن الموسيقى» ، ص ٢٤٦ .
(6) Ency. Britannica, "Nietzsch", P. 433 .

المسرحى فى دراما بارسيفال[1]، فعندما شرح ڤاجنر لنيتشه فى عام ١٨٧٦ دوافعه المسيحية ورمزية بارسيفال، رأى نيتشه أن اعتقادات ڤاجنر المسيحية منتحلة تماماً، وأنه يهدف من خلالها إلى مسايرة القوة الحاكمة الألمانية التى انقلبت فى تلك الآونة إلى التقوى والإيمان[2] ، أما نيتشه فلم يتوقف قط عن الاخلاص للمسيحية واحترامها، واعتبرها ممكنة فى كل العصور، ولكن «بارسيفال ڤاجنر» لا تعبر فى رأيه عن المسيحية الأصلية[3] ، بل إن فى الأمر شيئاً أخطر من مجرد كون ڤاجنر مسيحياً، فنيتشه يحترم المسيحى المخلص، ومع ذلك فان الروح الدينية كانت تثيره على الدوام وذلك حين تدعو إلى الضعف والاستسلام[4] .

ولما كان نيتشه من أنصار فلسفة الارادة، فقد سأل ڤاجنر بتهكم فى مؤلفه : «أصل نشأة الأخلاق» إذا كان «بارسيفال» يمثل ردة وعودة إلى المثل العليا المسيحية المريضة المجهولة، ثم يقول عن ڤاجنر : «وأخيراً، نرى تحولاً إلى إلغاء الذات ومحوها من جانب فنان كان حتى ذلك الحين يكرس كل ما فى إرادته من عزم لعكس هذا، أعنى لأعلى تعبير فنى ممكن عن الروح والبدن .. ولا يتجلى تحوله فقط فى أبواق بارسيفال تدوى على المسرح، بل إن فى تلك التخليطات الكئيبة المتشنجة الحائرة التى أنتجها فى سنواته المتأخرة مئات من المواضع التى تتجلى فيها مظاهر مرعبة خفية، وإرادة منكسرة قلقة مستترة هدفها الدعوة إلى الرجوع القهقرى، وإلى تحويل العقيدة، وإلى المسيحية وروح العصور الوسطى، والقول لأنصاره : كل شىء زائل غرير، فلتلتمسوا الخلاص فى عالم آخر .. بل لقد ذهب إلى حد الإشارة ذات مرة إلى دم المخلص»[5] .

٣ - حب نيتشه لليونان وتمجيده لهم :

ربما كان حب نيتشه الجارف لليونان والحضارة اليونانية هو السبب الخفى وراء مأساته مع ڤاجنر .

اعتقد نيتشه أن ڤاجنر أراد أن يجعل منه داعية للڤاجنرية، فسانده فى مشروع

---

(١) جوليوس بورتنوى، «الفيلسوف وفن الموسيقى» ، ص ٢٤٨ .
(2) Stern, J . P., "Nietzsche", P. 32 .
(3) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher,..", P. 42 .
(٤) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص : ٢٧ .
(٥) جوليوس بورتنوى : «الفيلسوف وفن الموسيقى» ، ص ص : ٢٤٨ - ٢٤٩ .

بايرويت فى البداية[١] ، كما كان يرى ڤاجنر ندا «لبرميثيوس»[٢] اله النار عند الإغريق الذى اجترأ على سرقة النار من الآلهة ليحولها إلى موسيقى للبشر[٣] .

بدأ نيتشه مرحلة جديدة فى تطوره الفكرى بقطيعته مع ڤاجنر، فبدأ الفترة الأبولونية التى تناقض الفترة الديونيزيوسية، ولقد ظهر فى هذه الفترة الثانية مؤلفه: «انسانى - انسانى إلى أقصى حد» ، و «الفجر» و «الحكمة المرحة»[٤]، وكان يرى فى الفترة الأولى أن موسيقى ڤاجنر تعبر عن الروح الديونيزيوسية، فالرؤية المأسوية تعبر عن رؤية للحياة الممتلئة المنتصرة[٥]، إلا أن موقف نيتشه قد تغير فبعد أن كان يلعب دور أبوللو أمام ڤاجنر أو ديونيزيوس فى «ميلاد المأساة»، قرر أن يعبر عن نفسه فى حكمة أبولونية موجزة جاعلاً ديونيزيوس فى النهاية إلهه الخاص، مدعياً أن ڤاجنر ليس ديونيزيوسيا وإنما رومانتيكى وحسب، بل إنه فى ملاحظاته الأخيرة عرف نفسه بأنه ديونيزيوس[٦] على اعتبار أن الإنسان الديونيزيوسى هو أغنى وأوفر الناس إمتلاءً بالحياة[٧] .

ومن الآراء التى ذهب إليها فى مرحلته المبكرة أن تبرير العالم ليس تبريراً أخلاقياً، بل مجرد تبرير استطيقى، وأن هذا التبرير يعبر عن قوة ديونيزيوس فحسب[٨] ، ولكن فى بايرويت لم يعد ڤاجنر ذلك المتطلع إلى المستقبل، ولم يعد ذلك الفنان الديثرامبى الذى مجده نيتشه[٩] ، وإنما أصبح مفسراً وموضحاً للماضى، ورأى ضرورة قهره والتغلب عليه[١٠] ؛ لأن موسيقاه تعبر عن أفول الحضارة وعن خريفها؛ ولأنها موسيقى بدون مستقبل[١١] .

---

(1) Copleston, F. : "Nietzsche, Philosopher of Culture", P. 12 .

(٢) صلاح الدين البستانى : «ڤاجنر، اللحن الثائر» ، ص ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(3) Prometheus .

(4) Copleston, F. : "Nietzsche, Philosopher of Culture", P. 12 .

(5) Nietzsche, F. : "Nietzsche Contra Wagner", P. 669 .

(6) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", P. 39 .

(7) Nietzsche, F. : "Nietzsche Contra Wagner," P. 670 .

(8) Frensel, Ivo, : "Nietzsche", P. 54 .

(9) Ibid., P. 74 .

(10) Ries, W. : "Wie die wahre Welt..", P. 667 .

(11) Neitzsche, F/ "Nietzsche Contra Wagner", P. 667 .

(-) كانت بارسيفال - فى رأى نيتشه - أبعد ما تكون عن نموذج موسيقى الجنوب الراقصة التى طالما أشاد بها نيتشه، وهى موسيقى لم تكتب بعد .

(Love, F. r. : Nietzsche, s Saint Peter..", P. 159.)

(٤) نقد نيتشه للفلسفة الرومانتيكية فى الموسيقى :

أعلن ڤاجنر ولاءه ظاهرياً للفلسفة الرومانتيكية فى الموسيقى، غير أنه من السذاجة الاعتقاد بأن ڤاجنر – الذى حاول ادماج الفنون بمزج النص باللحن، ثم وضع هذا كله فى مقابل أوركسترا هائل فى ضخامته – كان يأخذ آراء شوبنهاور مأخذ الجد؛ وذلك أن أساس فلسفة شوبنهاور الموسيقية هو الاعتقاد بأن اللحن له الحق فى أن يوجد بذاته مستقلاً عن النص والأحداث التى تدور على خشبة المسرح، أما ڤاجنر فلقد اعترض بشدة على هذه الفلسفة كما مارسها الإيطاليون، وكان غير متسق مع ذاته عندما قبلها عند شوبنهاور. أدرك نيتشه هذا التناقض، وعلى الرغم من حملته على الرومانتيكية ووصفه لها بالإنحلال، فإنه رفع قيمة اللحن فوق الكلمة المنطوقة، فمن المستحيل أن تعبر اللغة عن الأعماق الباطنة للموسيقى[1]، هذا بالإضافة إلى أن ڤاجنر أصبح هو الفنان الزائف الذى يتعامل مع الخداع والظاهر، فيمجد الإرادة فى (تريستان) ويقضى عليها فى بارسيفال الزاهد، فما أكذب الشعراء مصداقاً لقول أفلاطون[2] .

وجاء فى نفس الوقت مشروع مسرح بايرويت الذى تحمس له نيتشه كل الحماس حيث وجد فيه تحقيقاً لحمله وهو انشاء أكاديمية يربى فيها الناس على أساس روح موسيقى ڤاجنر لخلق الحضارة الجديدة، وأصيب نيتشه بخيبة أمل فادحة، إذ لم يجد سوى مئات الصعاليك من الأغنياء الذين لم يفهموا شيئاً من موسيقى ڤاجنر، فيئس نيتشه من ڤاجنر لأنه لم يجد سوى روحاً مسرحية هزلية، وأصبح بالنسبة إليه نهرجاً عبقرياً تنقصه المواهب العقلية، وعرافاً مخدوعاً، ودجالاً شعبياً لا ضمير عنده فى ميدان الفن، ويئس من العصر لأن ڤاجنر أكبر عبقرية تمثله[3] .

قابل ڤاجنر تنكر نيتشه له بصمت بارد يتناسب وسنه فى ذلك الحين، وكان بينهما وداع أخير فى مدينة سورنته فى عام ١٨٧٦[4]، يقول نيتشه بهذا الصدد: «..فى صيف عام ١٨٧٦ وأثناء الاحتفال بأعياد بايرويت ودّعت ڤاجنر فى

(١) جوليوس بورتنوى : الفيلسوف وفن الموسيقى» ، ص ص ٢٤٤ – ٢٤٥ .
(٢) المرجع السابق؛ ص : ٢٤٦ .
(٣) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» ص : ٦٧ .
(٤) المرجع السابق، ص : ٧٤ .

نفسى»[1] ، وكان اللقاء الأخير بينهما فى خريف عام ١٨٧٦ فى سورنته حينما قص ڤاجنر على نيتشه فى احدى جولاته معه عن «بارسيفال» ، وتكلم بحماس عن الدوافع المسيحية التى أدت به إلى تأليف بارسيفال[2] ، وأخذ يشرح له الدراما الموسيقية الجديدة،، فإذا بها عمل يقدمه إلى الكنيسة راجياً منها المغفرة والصفح فى نهاية حياته، وإذا به يقول إنه يجد فى فكرتها لذة لا يجدها فى أعماله السابقة، فتبينت الحقيقة لنيتشه، وتبدى ڤاجنر أمامه تائباً مكفراً، يردد آلام المسيح وعذابه، فى الوقت الذى أراده فيه ثائراً يمجد الحياة ويقلب القيم، وظل نيتشه صامتاً فى ذلك اليوم، وحين انتهى ڤاجنر من حديثه، خطا نيتشه بعيداً عنه، وانصرف دون أن يجيب، ولم يره بعد ذلك أبداً، فمن المحال أن تشع شمس الاصلاح من ذلك الأولمب الزائف، أو أن تبعث الحضارة الديونيزيوسية من بعد حفل لا، كذلك الذى وضع فيه ڤاجنر كل آماله[3] .

كان تأثير هذه الصداقة على مؤلفات نيتشه بالغاً، فنجد فى الفترة ما بين عام ١٨٧٣ - ١٨٧٦ يقوم بنشر أربع مقالات تحت عنوان : «تأملات فى غير أوانها» ، وفى المقال الأول هاجم «دافيد شتراوس» كممثل للحضارة الألمانية المحافظة، وفى الثانى هاجم تأليه التعلم التاريخى كبديل للحضارة الحية، وفى الثالث قام بتمجيد شوبنهاور والثناء عليه كمرب، وفى الرابع صور «ڤاجنر» فى صورة القادر على احياء العبقرية اليونانية عن طريق موسيقاه[4] .

وبدأ نيتشه مرحلة جديدة من تفكيره بمؤلفه : «انسانى ، انسانى إلى أقصى حد» ، فحدثت القطيعة بينه وبين ڤاجنر[5] ، وكان وقع هذا المؤلف على صديقه «روده» سيئاً، فهو لا يكاد ينم عن رومانتيكية ڤاجنر التى سبق أن أولع بها الصديقان، والحقيقة أن «روده» لم يفهم قط مؤلفات نيتشه بعد قطيعته مع ڤاجنر، أما أساتذة بازل فكانوا أكثر ولاء لفكر نيتشه[6] .

ظل نيتشه يؤلف بغزازه حتى العام الأخير من حياته الواعية، فأخرج رسالتين عن

---

(1) Nietzsche F., "Nietzsche Contra Wagner", P. 675 .
(2) Frenzel, Ivo: "Nietzsche", P. 78 .
(٣) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص ص ٢٦ - ٢٧ .
(4) Copleston, F. : "A History.." P. 166 .
(5) Pütz, P. : "Nietzsche", P. 2 .
(6) Kaufmann, W., "Nietzsche, Philosopher..", P. 33 .

ڤاجنر هما : «قضية ڤاجنر» و «نيتشه ضد ڤاجنر» الذى نشر بعد انهياره العقلى مع مؤلفات أخرى[١] .

كما ظل نيتشه يحب شخصية ڤاجنر حتى آخر أيامه، فكان يتألم بعمق لهذا الفراق وإن لم يندم عليه، يقول فى مؤلفه، «قضية ڤاجنر» فى الوقت الذى وجه فيه أعنف النقد لڤاجنر : «لقد أحببت ڤاجنر، وأعجبت به أكثر من أى انسان آخر فى العالم» ويقول فى «هوذا الإنسان» : «إن أعظم شيء أسعدني وملأني بأحب أنواع السرور وأعمقه طوال حياتي هو بغير أدنى شك معرفتي الشخصية الوثيقة بڤاجنر ..» .

ولقد تجرع نيتشه آلام الوحدة منذ أن انقطعت صلته بڤاجنر حتى مات فى أشد أنواع الوحدة هولاً : وحدة الجنون[٢] ؛ ومع ذلك ظل نيتشه على حبه حتى فى سنوات جنونه، فلم يكن اسم ڤاجنر لينطق به أمامه حى يقول : «هذا الرجل، لقد أحببته كثيراً» ، وعندما توفى ڤاجنر كتب إلي أوفر بك مابلي : « .. كان ڤاجنر من أعظم الشخصيات التى عرفتها» ، كما كتب إلي جاست قائلاً : لقد كان عسيراً على أن أكون خصماً لمدة ستة أعوام لمن شعرت نحوه بإحترام كبير»[٣] .

---

(1) Copleston, F. : "A History..", P. 168 .

(٢) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» . ص ص ٧٣ – ٧٥ .

(3) Stern, J. P. "Nietzsche", P. 35 .

الفصل الرابع

مفهوم العلو الاستطيقي عند نيتشه

في ضوء مؤلفه : ميلاد المأساة من روح الموسيقي

تمهيد تفسيرى :

يتناول هذا الفصل موقف نيتشه من «الاستطيقا» فى ضوء مؤلفه «ميلاد المأساه من روح الموسيقى» ، وهو من المؤلفات المبكرة التى وضعها تكريماً لڤاجنر حيث وجد المسرحيات الموسيقية الڤاجنرية آثاراً فنية مكتملة تعادل المأساه اليونانية القديمة[1] ، والحق أن تصور نيتشه «للمأساه» هو بمثابة رؤية جديدة تمام الجدة للعالم اليونانى .

يتمضن «ميلاد المأساه» جميع عناصر فلسفة نيتشه فى الفن، وهو يتحدث عن التناقض بين العنصرين الأبولونى والديونيزيوسى، فيصوغ منظوراً للفن والحياة التى تصدر عن هذا الفن، فالفن فى رأيه هو النشاط الميتافيزيقى الحقيقى الذى يقوم به الإنسان، وفيه يتم الكشف الميتافيزيقى عن الوجود بأسره[2] .

وصف نيتشه رؤيته إلى العالم بأنها رؤية «ضد الميتافيزيقا» ، وأنها «فنية» فذهب إلى أن نظام العالم يشبه «العمل الفنى» الذى يلد ذاته بذاته .

ولقد أعجب نيتشه باليونان إعجاباً شديداً، وذلك لمقدرتهم العقلية والانفعالية الفائقة، انهم أكثر الشعوب التى عرفها العالم قدرة على الإبداع وتوكيد قيمة الحياة، ويرى نيتشه أن السر فى عظمة اليونان يرجع بصفة خاصة إلى «الفن اليونانى»[3] .

وتقوم فلسفة نيتشه فى الفن على مفهومين أساسيين : الأبولونى والديونيزيوسى، وفى ملحوظاته الأخيرة ذهب إلى أن احدى مزايا «ميلاد المأساه» تتمثل فى رؤية الفن من خلال منظور الحياة، بل يمكننا القول بأن موقف نيتشه الفلسفى بصفة عامة يقوم على نوع من الجدل بين فهمه للحياة والعالم، ورؤيته للفن، فكلاهما يؤثر على الآخر ويحدث فيه التغيير والتبديل[4] .

تظهر الوحدة الأساسية بين مفهومى الفن والحياة عند نيتشه فى مؤلفه «ميلاد

---

(١) أعترف نيتشه بفساد هذا الرأى فى كتابه «هوذا الإنسان» لأنه خلط بين تصوره للفن عند اليونان وظاهرة ڤاجنر التى لم تعد فى نظره سوى ظاهرة إنحطاط وتدهور .

(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، ص ١٥ .

(3) Schacht, Richard : "Nietzsche". pp. 476 - 477 .

(4) Ibid., P. 481 .

المأساه» وذلك من خلال معالجته للعنصرين الأبولونى والديونيزيوسى[١] بوصفهما أكثر الدوافع الفنية فاعلية ونشاطاً .

كما تظهر نتيجة هذه الوحدة فيما بعد فى فكرتيه حول إرادة القوة والإنسان الأعلى؛ إذ يمكننا فهم «ارادة القوة» على أنها ثمرة للتصور الابولونى والديونيزيوسى أو نتيجة للدوافع الفنية فى الطبيعة؛ كما ترمز صورة «الإنسان الأعلى» إلى الحياة الإنسانية التى ارتفعت إلى مستوى الفن، وفيه يتم «اعلاء» النزاع من أجل توكيد الذات ليصبح ابداعاً لا يعانى من عبودية انسانية إلى أقصى حد[٢] .

تناول نيتشه العنصرين الأبولونى والديونيزيوسى بالاشارة إلى الصلة التى تجمع بينهما وبين ظاهرتى «الحلم والنشوة»، ورأى أن هاتين الظاهرتين توضحان جانباً عميقاً وهاماً من طبيعتنا الإنسانية، كما تنتمى إليهما كل الصور الفنية .

استخدم نيتشه مصطلح «الابولونى» للاشارة إلى الأوهام الجمالية الخاصة بالمظهر الجمالى والتى لا تحصى عدداً، ورأى أنها قادرة على أن تجعل الحياة جديرة بأن تعاش، كما أنها تدفعنا إلى الحياة من أجل تجربة اللحظة التالية إما فى الأحلام أو فى الفن التصويرى[٣] .

ويذكرنا الخلاف بين الحلم والنشوة بعالمين من الفن يختلفان فى ماهيتهما الأساسية، ويمكن التعبير عن هذا الخلاف من خلال مصطلحى «الصورة والرمز؛ فالفن الابولونى يوضح أوهاماً فنية أو صورا جمالية فى حين أن الفن الديونيزيوسى يشير إلى عالم جديد من الرموز، كما يعبر عن ماهية الطبيعية بصورة رمزية، وهذه الصور إنما تعبر عن حالات النشوة الديونيزيوسية[٤] ، كما وجد نيتشه فى القوى الرمزية الخاصة بالموسيقى الديثرامبية اعلاء لأعمق الدوافع الطبيعية[٥] .

---

(١) عندما يتحدث نيتشه عن الإنسان الأبولونى والإنسان الديونيزيوسى فهو إنما يشير إلى نمطين متباينين من الأنماط السيكولوجية أو من الإمكانيات السيكولوجية، ولا يقصد بذلك الإشارة إلى أى مجموعات إنسانية تتمايز فيما بينها .

(2) Ibid., P. 482 .
(3) Ibid., P. 486 - 487 .

(-) Immagic Art وهو الفن الذى يدعو إلى التعبير عن الأفكار والإنفعالات عن طريق الصور الواضحة

(4) Ibid., P. 488 .
(5) Ibid., P. 491 .

اهتم نيتشه اهتماماً بالغاً «بالفن المأسوى» الذى يرجع من حيث الأصل والطبيعة والنشأة إلى العنصرين الأبولونى والديونيزيوسى، واعتبره أساساً متيناً وقوة موجهة تحدد شكل الحضار وصرر الوجود الإنسانى، كما يرى أن وظيفة الفن المأسوى تتحدد فى أنه يجعل الحياة ممكنة، وجديرة بأن تعاش[1] .

هذا، ويساعدنا الفن المأسوى على تجربة القطيع والمرعب والتسامى بهما، ونحن نرى فى هذا الفن صوراً للحياة التى تعلى من شأن الفرد ومن شأن ما ينتظره من مصير[2] .

أولاً - الثنائية الأبولونية والديونيزيوسية :

ذكر نيتشه فى مؤلفه الأخير «هو ذا الإنسان» عن «ميلاد المأساه» أنه كتاب يهتم بفكر الفنان، وبما بعد هذا الفكر، وبما وراء كل الحوادث، أو «بالاله» إذا شئنا القول، وهوبالتأكيد إله فنى لا أخلاقى، وهذا الإله الفنى يريد فى خلقه وهدمه للعالم أن يحرر نفسه من ألم الكمال ومن المعاناة من المتناقضات. كما أنه يدرك العالم بوصفه خلاصاً مستمراً بإمكانه أن يخلص نفسه فى المظهر وحده[3].

ويشير إلى أمرين ابتكرهما ابتكاراً فى «ميلاد المأساه» :

١ - قدم رؤية جديدة للظاهرة الديونيزيوسية عند اليونان لأول مرة، وتتضمن تلك الرؤية تحليلاً سيكولوجياً للظاهرة التى يعتبرها الأساس الوحيد لكل الفن اليونانى .

٢ - قدم تفسيراً للسقراطية بوصفها نموذجاً للانهيار والتدهور الذى لحق باليونان حيث نادت بسيادة العقل ضد الغريزة[4] فى حين أن العقل قوة خطيرة تشوه الحياة كما يرى نيتشه، أما الفن فهو لا يعبر عن هزيمة الحياة، بل هو تشكيل لها من جديد[5] .

من أهم الموضوعات التى يتناولها «ميلاد المأساه» هو ذلك التناقض بين الأبولونى والديونيزيوسى فيتحدد من خلاله منظوراً للفن والحياة، التى تصدر عن الفن، كما تتحدد ملامح الإنسان الذى يمكنه الولوج فى كلية الوجود[6] .

---

(1) Ibid., P. 497 .
(2) Ibid., PP. 499 - 500 .
(3) Nietzche, F. : "Ecce Homo", P. 940 .
(4) Ibid., P. 466 .
(5) Stern, J. P. "Nietzdche", P. 42 .
(٦) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ١٥ .

ويرتبط التطور المستمر للفن بالثنائية الأبولونية والديونيزيوسية، ونحن ندرك من خلالها ذلك التعارض الحاد بين الفن الأبولونى فى النحت، والفن الديونيزيوسى فى الموسيقى[1] .

وإذا كان أبولو وديونيزيوس يمثلان عالمى الفن عند نيتشه تمثيلاً حياً ورائعاً، فلا يعنى ذلك أنهما متماثلان، بل يختلفان فى ماهيتهما الداخلية، وفى أهدافهما العليا، فأبولو هو العبقرية الجليلة لمبدأ التفرد الذى يمكن من خلاله وحده الحصول على الخلاص فى المظهر، على حين أن الكلمة المقدسة المنتصرة عند ديونيزيوس ينهار معها معنى التفرد، ويصبح الطريق مفتوحاً إلى قلب الأشياء وباطنها[2]، وتعنى «كلمة ديونيزيوسى» عند نيتشه الدافع إلى الوحدة، والرغبة فى الوصول إلى ما وراء الشخصية، وما وراء المجتمع اليومى والحقيقة اليومية عبر هاوية الزوال، كما تعنى فيضانا إنفعالياً، وتوكيداً استطيقياً لشخصية الحياة بأسرها، ويبقى «ديونيزيوس» نفسه قوياً ومباركاً خلال كل أنواع التغير، فهو الموحد بين الألم والمرح فى الوجود، وهو الذى يرى كل ما فى الوجود خيراً – حتى أكثر سمات الحياة المخيفة والاشكالية يراها خيراً.. إنه الإرادة الأبدية فى الانجاب والخصوبة والعود، والشعور بالوحدة الضرورية بين الخلق والهدم ..

أما كلمة «أبولونى» فهى تعنى الدافع إلى الفرد النموذجى، وإلى كل مثال يميز ويوضح ويزيل الغموض.. إنه يشير إلى المعنى التالى : «الحرية بعد القانون»[3] .

قدم نيتشه لأول مرة القضاء بين العنصرين «الأبولونى والديونيزيوسى» فى «ميلاد المأساة»، كما وردت فى مؤلفاته المتأخرة إشارات قليلة إلى «الأبولونى»، وذهب إلى أن تطور الفن يرتبط بالضرورة بالعداء بين هاتين القوتين الفنيتين الطبيعتين، ويناظر ذلك تطور الإنسان بين سائر الأنواع، يقول بهذا الصدد : «.. هذان النقيضان : الأبولونى والديونيزيوسى من أعظم الألغاز التى شعرت بها عندما بحثت فى طبيعة اليونان» [4].

---

(1) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy From the Spirit of Music", Trans. by Clifton Fadiman, the Modern Library, New York, U. S. A. , P. 166 .
(2) Ibid., P. 271 .
(3) Nietzsche, F., "The Will to Power," P. 539 .
(4) Ibid., PP. 539 - 540 .

ومن المعروف أن نيتشه يستخدم مصطلح «الديونيزيوسى» فى ميلاد المأساه بوصفه قطباً معارضاً للأبولونى، كما يعبر به تجاوز الوحدة بين كليهما، ولقد أصبح هذان العنصرين فيما بعد رمزاً لحقيقة واحدة [١].

ومع ذلك فليس الفن نشاطاً ديونيزيوسياً خالصاً، بل هو خصومة وعداء بين أبولو وديونيزيوس [٢] . أما الفلسفة فهى حكمة مأسوية ونظرة جوهرية فى الصراع الدائر بين مبادئ ديونيزيوس وأبولو المتعارضة، وهى تسمح بإدراك النزاع بين أساس الحياة العديم الشكل والذى يلد كل شىء، ويلتهم كل شىء، ومملكه الأشكال الثابتة الوضاءة، أى تسمح بإدراك الخلاف الأزلى بين «الواحد»، و«مبدأ التفرد»، بين الشىء فى ذاته والظهور [٣]، يقول نيتشه : «علينا أن نتصور «أبولو» على أنه الصورة الرائعة المقدسة «لمبدأ التفرد» الذى تنم إشاراته وتعبيراته عن حكمة المظهر المصاحبة لجماله، أما «ديونيزيوس» فتحت تأثير سحره يتم الإتحاد بين الإنسان وأخيه، وتعلن الطبيعة المعادية وفاقها مع إبنها السخى «الإنسان»، وتنهار كل الجواجز العنيدة التى تظهر بين بنى الإنسان، فتصبح الانسانية إنساناً واحداً، كما يشعر الانسان كما لو أن حجاب «المايا» [٤] تمزق إلى أسمال بالية فى مواجهة سر «الوحدة الأصلية» [٥].

يريد الفن الديونيزيوسى أن يزودنا بالمرح الأبدى للوجود، وعلينا فقط أن نبحث عن هذا المرح لا فى الظواهر، وإنما فيما يقع وراء حدودها، وعلينا أن ندرك أن كل ما يأتى إلى الوجود يجب أن يكون مستعداً لنهاية محزنة، فنحن مضطرون إلى تأمل فظاعة الوجود الفردى، ويجب ألا نصاب بالخوف من جراء هذا التأمل، فالسكينة والراحة الميتافيزيقية التى نشعر بها تنتزعنا فى أية لحظة من تتابع الأشياء وتكوينها المتلاحق [٦].

ويجذبنا «الفن الأبولونى» بعيداً عن عالمية «الفن الديونيزيوسى»، كما يشعرنا

---

(1) James C. O. ' Flaherty, T. F. Sellner and Robert M. Helner: "Studies in Nietsche...", p. 113 .

(2) Giocoechea, David : "The Year of Zarathustra, University Press of Amerika, Inc., U. S. A. , 1983, p. 290 .

(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ٢٨ .

(٤) المايا : سبب العالم أو المظهر الوهمى له فى ديانة الفيدا، وتمثل اللامعقول – وهى تشبه غالباً بالسراب فى الصحراء .

(5) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy", p. 172 .

(6) Ibid., pp. 179 - 180 .

بالغبطة والسعادة مع الفرد، وهو بذلك يرضى إحساسنا بالجمال الذى يتوق إلى الصور العظيمة السامية، ويحثنا على إدراك مغزى وماهية الحياة[١]. فالوهم الأبولونى يعنى «أبدية الشكل الجميل» أما «ديونيزيوس» فيفسر الزوال بوصفه متعة ناجمة عن القوة الخلاقة الهدامة وبوصفه خلقاً مستمراً[٢].

يشغل التمييز الذى أقامه نيتشه بين العنصرين الأبولونى والديونيزيوسى أهمية كبرى فى فلسفته؛ ذلك أن أبولو هو رمز السكون والوضوح، والتوسط والعقلانية، فهو يمثل الصورة الأغريقية الكلاسيكية أدق تمثيل، أما ديونيزيوس فهو رمز الاندفاع والافراط والعجز عن السيطرة، والرغبة فى توكيد الحياة وإثباتها .. أنه يعبر عن ذروة الشوق إلى الحياة وإلى كلمة «نعم» للحياة على الرغم من كل أوصابها ومآسيها[٣] ويشير نيتشه فى مؤلفه «فيما وراء الخير والشر» إلى أن كل من يتصل بالاله ديونيزيوس يصبح أكثر غنى وثراء وامتلاء عن ذى قبل، كما يغدو مليئاً بالارادة القوية الفياضة[٤].

يرى نيتشه أن «العنصر الديونيزيوسى» يندفع إلى العالمية والشمول التى تتجاوز كل الحدود، ويظهر شمول هذه الوحدة من خلال الإتحاد بين الأضداد : الألم، واللذة، التغير والتشابه، الحزن والسعادة، الخلق والهدم، أما «العنصر الأبولونى» فهو يريد الوحدة التى تنتظم وفقاً لقانون يتغلب على الغموض والابهام، فهو يهتم بالجزء ويوضح المنظور على حين يطمح «الديونيزيوسى» إلى وحدة الكل .

ولا يعد العنصر الأبولونى والديونيزيوسى عنصرين جماليين فحسب، بل هما مبدآن للطبيعة والوجود الإنسانى، وبواسطتهما يصبح الفن الإنسانى تعبيراً عن إرادة الحياة المتصاعدة[٥]، فالقوة الديونيزيوسية تعبر عن الكثرة والتعدد، وهى تجربة مستمرة تعارض الفكر المنغلق والذى يبحث دوماً عن نهايات[٦]، فالديونيزيوسى يدل دلالة خالصة على الافراط وتجاوز الحد، وهو نموذج الكمال عند اليونان، أما عن نموذج الفن عند نيتشه فهو يقوم على الإثبات والتوكيد الذى يهدف إلى إبداع الذات، وهو

---

(1) Ibid., p. 315 .
(2) Nietzsche, F.: "The will to Power", p. 539 .
(3) Mariás, Julián : "History of Philophy," . p 392 - 393 .
(4) Nietzsche, F. : "Beyond Good and Evil", Trans. by Helen Zimmern, The Modern Library, Random House, Inc., U. S. A. , 1923, p. 261 .
(5) Pütz, P. : "Nietzsche", PP. 25 - 26 .
(6) Giocoechea, David : "The Great Year of Zarathustra", P. 284 .

خلق للذات من جديد مثلما يفعل ديونيزيوس، والكمال الفنى عند نيتشه يقول على معانى الفيض وتجاوز الحد .[١]

وإذا كان الأبولونى تشكلاً، وتكراراً ورغبة فى الوجود والحضور الذى يخفى من ورائه الهاوية الديونيزيوسية بوصفها فوضى وعماء، فأن الفن تفاعل مستمر بين التركيب الأبولونى للصورة والتحطيم الديونيزيوسى لهذه الصوره، وينجم عن إيقاع التنوع والإختلاف فى هذه العملية الشعور بالمتعة[٢] . وكما أن ديونيزيوس إله الفوضى والخصوبة والنشوة، فأبولو إله الشكل المنتظم والحلم الذى يعد تشكيلاً جديداً للحياة[٣]. ولقد استطاعت القوة الأبولونية عند اليونان أن تسيطر على ذلك الدمار، وأن تسخر الفيضان الديونيزيوسى فتستخدمه بطريقة خلاقة، ولا يعنى الجمال سوى إنتصار أبولو على ديونيزيوسى، فهو يقوم على خاصية واقعية حاضرة وغائية، ويمكن وصفها أكثر من تقويمها معيارياً.[٤]

مما سبق يتضح لنا أن الأبولونى يمثل الجانب الكلاسيكى للعبقرية اليونانية التى قدرها جيته كل التقدير، فأبولو يشير إلى القدرة على خلق الجمال المنسجم، أنه تعبير عن «مبدأ التفرد» الذى وصل إلى أوجه فى «فن النحت»، أما ديونيزيوس فيرمز إلى جنون ثمل يهدد بتحطيم كل الأشكال والقواعد، ويشير إلى المقاومة المستمرة التى تتجاوز كل الحدود، كما يعبر عن الإنغماس المطلق الذى نشعر به أحياناً فى الموسيقى، والأمر الهام عند نيتشه هو الجمع بين هذين العنصرين، كى يصبح ميلاد المأساه ممكنا، كما أنه فى مواضع كثيرة يؤكد على أهمية العنصر الديونيزيوسى حيث يتعذر فهم العبقرية الأبولونية عند اليونان بعيداً عن العبقرية الديونيزيوسية .[٥]

أما عن المعارضة بين الديونيزيوسى والأبولونى فلقد ترجمت إلى لغة الميتافيزيقا، وفى «المأساه» اندمجت هذه المعارضة فى وحدة عليا، ومن هنا التقت الأشياء التى لم يسبق لها سوى أن تجاورت[٦]، ففى الفن تندمج الحقيقة الديونيزيوسية للغناء مع الوهم الأبولونى المتمثل فى الشكل الدائم، وذلك بهدف خلق ماهو أعلى منهما معاً:

---

(1) Ibid.., P. 290 .
(2) Ibid., PP. 290 - 291 .
(3) Stern, J. P. : "Nietzsche", P. 42 .
(4) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", PP. 109 - 111 .
(5) Ibid., P. 108 .
(6) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", PP. 865 - 866 .

الأسطورة، لذا فإن محاولة نيتشه للوصول إلى المركب الديونيزيوسي والأبوبوني في الفن تعادل محاولة هيرقليطس، وبارمنيدس للوصول إلى المركب الميتافيزيقي، ويصبح «حب المصير» عند نيتشه هو آخر محاولة عظيمة لدمج القطبين المتعارضين .(١)

يؤكد نيتشه أن كلمة «نعم» لفيضان الأشياء وإنحطامها هي العنصر الحاسم في أي فلسفة ديونيزيوسية كما تشير إلى فكرة الصيرورة والتناقض والنزاع التي تذكر بهيرقليطس. ويبدو أن وظيفة «أبولو» في المرحلة الأولى من فلسفة نيتشه هي أن تنسينا الحقائق المخيفة الخاصة بديونيزيوس أما في المرحلة المتأخرة فديونيزيوس هو الذي ينسينا أبولو كما سيتضح لنا في فكرة العود الأبدي(٢)، ويمكننا القول بأن هدف الجدل عند نيتشه هو الاشارة إلى التفاعل بين نوعين أساسيين من المعرفة والحياة يشملان نظرته للمأساه : الأساس الديونيزيوسي والنظام الأبولوني المفروض عليه فإذا ما سيطر العنصر الديونيزيوسي أي النشوة ونزعة البناء والهدم، وإذا ما سيطر العنصر الأبولوني تقهقرت المشاعر المأسوية، ولكن يبقى الديونيزيوسي الأساسي، ولقد تحقق التوازن بينهما في مأساه اسخيلوس ثم في سوفولكليس. أما في عصر يوروبيدس فلقد سيطر المشهد الأدبي، وضعف تأثير العنصر الديونيزيوسي .

وتعني سيطرة العنصر الديونيزيوسي في روائع المأساه عند اليونان أن الحدس والنشوة يصبحان الصياغة الوحيدة والأصلية للإبداع الفني(٣)، وتمثل المآسي العظيمة عند اليونان بالنسبة لنيتشه إستجابة منتصرة على المعاناه، واحتفالاً بالحياة وبقيمة الحياة، على الرغم مما يعتري مظاهرها من تغيرات، فالفن «المأسوي» هو «الراحة» التي ابتكرها اليونان لأنفسهم، والتي شعروا بالإحتياج إليها، لأنهم كانوا أقدر الشعوب على أعمق أنواع المعاناه .(٤)

تعقيب : العلو في فكرة الثنائية الأبولونية والديونيزيوسية :

١ - لما كان الفن هو النشاط الميتافيزيقي الحقيقي الذي يقوم به الإنسان، وفيه

---

(1) Howey, Richard, Lowell : "Heidegger and Jaspers On Nietzsche, A Critical Examination of Heidegger and Jaspers Interpretation of Nietzsche", Martinus Nijhoff, The Hahue, Nietherlands, 1973, P. 204 .
(2) Giocoechea D. : "The Great Year..", P.291 .
(3) Stern, J. P. , : Nietzsche", P. 44 .
(4) Kaufmann, W · "Nietzsche, Philosopher..", PP.110 - 112

يتم الكشف الميتافيزيقى عن الوجود بأسره، ولما كان الأبولونى والديونيزيوسى عنصرين جماليين ومبدأين للطبيعة والوجود، وكان الجمال والقبح فى الفن الإنسانى أداه للتعبير عن إرادة الحياة المتصاعدة، فإن العلو الاستطيقى يتمثل بهذا الصدد فى «التسامى والاعلاء» بوصفهما إنتصاراً فنياً على المرعب والفظيع، على اعتبار أن الفن اليونانى مناداه تسعى دوماً إلى التوكيد الإيجابى على قيمة الحياة .

٢ – كما يشير مضمون الرمز الديونيزيوسى وفقاً لرأى نيتشه إلى ذلك العلو الاستطيقى، حيث يرمز ديونيزيوس للإندفاع والإفراط وتجاوز الحد، وإلى التوكيد على الحياة وذروة الاشتياق إليها، إنه يجذبنا إلى نوع من المقاومة المستمرة التى تتحدى كل الحدود، كما يرمز إلى جنون ثمل يهدد بتحطيم كل الأشكال والقواعد، إنه توكيد استطيقى لشخصية الحياة بأسرها، وهو الإرادة الأبدية فى الإنجاب والخصوبة والعود، ورمز النشوة والوجود فى شكلهما الصحيح، ويظهر العلو بمعناه الاستطيقى فى إندفاع العنصر الديونيزيوسى إلى العالمية والشمول التى تتجاوز كل الحدود، وفى ظهور هذه الوحدة الشاملة من خلال الإتحاد بين الأضداد، وفى طموح الديونيزيوسى إلى وحدة الكل، وفى سعيه للبحث عن المرح الأبدى للوجود فيما وراء الظواهر .

ثانياً – العلو الاستطيقى فى ظاهرتى الحلم والنشوة :

ذهب نيتشه فى «ميلاد المأساه» إلى أن ظاهرتى النشوة والحلم السيكولوچيتين تبينان تضادا مناظراً بين العنصرين الأبولونى والديونيزيوسى[١]، فالتعارض بين أبولو وديونيزيوس يشبه ذلك التعارض القائم بين الفن التشكيلى والموسيقى، أو بين ظاهرتى «الحلم والنشوة» .[٢]

فالأبولونى والديونيزيوسى تعبير عن طاقات فنية تنبثق من الطبيعة ذاتها بدون وساطة الفنان الإنسانى، وهذه الطاقات تكمن فيها دوافع الطبيعة الفنية بصورة سريعة ومباشرة، ويتحقق ذلك فى عالم الأحلام المصور الذى لا يعتمد كماله على الموقف العقلى أو الثقافة الفنية لأى كائن، كما يتحقق فى الشعور بالنشوة التى تريد أن تحطم الفرد، وأن تفديه عن طريق شعور غامض بالواحدية Oneness[٣]

---

(1) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy..", P. 166 .

(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ٢٠.

(3) Nietzsche, F. : "The Birth..", PP. 176 - 177 .

أوضح نيتشه أنه من ألزم متطلبات الفن التشكيلى المظهر الجميل لعالم الأحلام حيث يصبح الإنسان فناناً كاملاً، ونحن عندما نحلم ننغمس فى تصورنا المباشر للصورة، وتتحدث إلينا جميع الصور، وعندما يزداد نصيب الصورة من الحقيقة نشعر بأن هذه الصورة هى على الأقل تجربة كل منا الخاصة،فالفنان يرتبط بحقيقة الأحلام بنفس العلاقة التى تربط الفيلسوف بحقيقة الوجود، فهو ملاحظ ومريد فى آن واحد[١] وتمده هذه الصور بتفسير للحياة،وطريقة يدرب نفسه فيها على هذه الحياة.

جسد اليونانيون تجربة الحلم فى الاله أبولو، لأنه إله جميع الطاقات الإبداعية، وهو فى نفس الوقت إله التنبؤ والعرافة، إله النور الحاكم على عدل عالم الخيال الباطنى، ويرى نيتشه أن هذه المعرفة العميقة التى تتم فى حال النوم والأحلام هى فى نفس الوقت بمثابة المشهد الرمزى الذى تتحدد وظيفته فى التنبؤ، كما يجعل الحياة ممكنة وجديرة بأن تعاش .

ويؤكد نيتشه على قيمة الحلم فى الحياة، لأنه كلما أدركنا بصورة أوضح الدوافع الفنية المسيطرة بما تحمله من توق واشتياق متقد نحو التحرر والخلاص، اضطررنا إلى وضع فرض ميتافيزيقى يذهب إلى أن الموجود الحقيقى أو الوحدة الأصلية التى تعانى بصورة أبدية، تحتاج إلى المظهر المرح، فإذا ما فهمنا الوجود التجريبى والعالم بصفة عامة على أنه تمثلات مستمرة للوحدة الأصلية، أصبح الحلم «ظهوراً للمظهر» أو إسترضاء أعلى للرغبة الأصلية فى الظهور[٢].

ويرى نيتشه أن الصورة التى توضح هوية الفنان مع قلب العالم ومركزه هى «مشهد – حلم» ، وهى تشمل التناقض الأصلى والألم الأصلى، والمرح الأصلى للمظهر[٣].

ولا يكتفى نيتشه بالحلم الإنسانى وحده، بل ينتقل إلى حلم الطبيعة الأصلية ذاتها، فما كان فى بادئ الأمر نزعة إنسانية أصبح قوة فى الوجود؛ ذلك أن حلم الإنسان مبدع الصور تماثله قوة الوجود مبدعة الأشكال والصور والتى نسميها «أبوللو»، فقوة المظهر الجميل هى التى تخلق عالم الظهور، وبذلك تنقلب السيكولوجيا إلى ميتافيزيقا[٤]، حيث يرتبط حلم الطبيعة الأصلية بفكرة الوحدة

---

(1) Ibid., P. 169 .
(2) Ibid., pp. 169 - 172 .
(3) Ibid., p. 185 .

(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ٢٣ – ٢٤ .

الأصلية التى ترتبط بدورها بفكرة علاء الذات، ففيها يشعر الانسان بضرب من الانسجام الكونى يجعله متحداً مع أخيه الانسان .

يذهب نيتشه إلى أنه فى المأساة يتداخل المجالان : الواحد الأصلى الذى لا يتجلى إلى فى الموسيقى، وعالم الأشكال الواضحة فى الأحلام، ويشكل كل من أبوللو وديونيزيوس وحده فيتكلم كل منهما لغة الآخرة؛ ففى المأساة موسيقى وصورة، نشوة وحلم، شكل ولا شكل، نور وظلمة، مظهر وجوهر وهى فى النهاية تعمل على كشف جوهر العالم[١].

وفى ظاهرة «النشوة» يشعر الفنان، كما لو كان إلهاً، فلم يعد مجرد فنان، بل أصبح هو ذاته عملاً فنياً، ففى ظاهرة النشوة تكشف القوة الفنية لكل الطبائع عن نفسها معبرة عن أقصى درجة من درجات البهجة والمرح فى الوحدة الأصلية، ويضيف أنه عن طريق الرقص يعبر الانسان عن عضويته فى جماعة أسمى، لقد نسى كيف يتكلم أوكيف يسير، ويكون على وشك الطيران والرقص فى الفضاء[٢]، كما تعبر حالة النشوة عن حالة الإنخطاف التى يخالجنا فيها الشعور بأننا نخرج من ذواتنا لنتحد مع الكل، ويتخذ الأمر لدى نيتشه أبعاداً كونية فيقول : «لم يعد الإنسان فناناً، بل لقد أصبح هو نفسه عملاً فنياً، وتنبثق الطاقة الفنية فى الطبيعة بأكملها بوصفها إختلاجات ينتشى بها الواحد الأصلى أقصى نشوة.. فالنشوة تيار كونى، ودوار راقص يحطم جميع الأشكال، ويمحو كل ما هو فردى محدود .[٣]

تعقيب : العلو فى ظاهرتى الحلم والنشوة :

لما كانت المأساه نشوة وحلماً، إذ يتدخل فيها الواحد الأصلى الذى يتجلى فى الموسيقى مع عالم الأشكال الواضحة فى الأحلام، ويصبح الأبولونى والديونيزيوسى وحدة تكشف عن جوهر العالم، فإن العلو فى ظاهرتى النشوة والحلم يتخذ معنى استطيقياً على النحو التالى :

١ - فى ظاهرة الحلم : نحقق فى ظاهرة الحلم نوعاً من العلو الاستطيقى، فالحلم يحقق لنا الانغماس فى تصورنا المباشر للصور، والشعور بأن هذه الصور تمثل تجربة

---

(١) المرجع السابق، ص : ٢٥ .

(2) Nietzsche, F. : "The Birth ..", PP. 173 - 175 .

(٣) زويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ٢٤ .

كل منا الخاصة، كما تجعل تجربة الحلم الحياة ممكنة وجديرة بأن تعاش، وهو معنى من معاني العلو الذى يؤكد قيمة هذه الحياة .

وفى ظاهرة الحلم يتم الإنتقال من حلم الإنسان (السيكولوچيا) إلى حلم الطبيعة الأصلية (الميتافيزيقا) حيث يرتبط حلم الطبيعة الأصلية بفكرة الوحدة الأصلية التى ترتبط بدورها بفكرة «علو الذات» وشعور الإنسان بضرب من الإنسجام الكونى يجعله فى توافق مع أخيه الإنسان .

٢ - فى ظاهرة النشوة : يتحقق نوعاً من العلو الاستطيقى عندما يتحول الفنان ذاته إلى عمل فنى، فيعبر بذلك عن أعلى درجة من درجات البهجة والمرح فى الوحدة الأصلية. وليست النشوة سوى تيار كونى ودوار راقص يحطم جميع الأشكال والحدود، ويحقق لصاحبه الشعور بالانخطاف الذى يعقبة الخروج من الذات، فالإتحاد مع الكل .

ثالثاً نشأة المأساه[١] وعلاقتها بالكورس المأسوي :

نشأت المأساه من الكورس المأسوى وحسب، والساطير[٢] عند نيتشه مثل الكورس الديونيزيوسى[٣] يعيش وفق قانون الأسطورة والعبادة، وتبدأ به المأساه، لأنه صوت الحكمة الديونيزيوسية المأساوية، ويمثل الشوق إلى ما هو أولى وطبيعى، كما يمثل النموذج الأصلى للإنسان الذى يجسد أسمى وأعنف الانفعالات، فالساطير شئ رفيع رفيع سام يشبه الإله، وعندما يكشف عن نفسه صارخاً فى نشوة ومرح إلى إلهه ينكمش إنسان الحضارة ليصبح رسماً كاريكاتورياً مخادعاً.[٤]

يصور «كورس الساطير» الوجود تصويراً أكثر صدقاً وقرباً من الماهية، وأكثر كمالاً

---

(١) نشأت المأساه اليونانية فى القرن السادس قبل الميلاد وتطورت نحو الكمال، وأصبحت فى القرن الخامس ذات طابع خاص يميزها عن سائر المآسى التى تلت زوال الإمبراطورية الأثينية. (محمد صقر خفاجة، عبد المعطى شعراوى : المأساه اليونانية فى القرن الخامس ق . م الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ص ٧٠ - ٧١) .

(٢) الساطير Satyr إله من آلهة الغابات عند اليونان .

(٣) كان المسرح اليونانى بمثابة معبد لإله من الآلهة، وكان الحفل كله نوعاً من التعبد لذلك الإله يقيمه اليونان فى أعيادهم الدينية، وأهم هذه الأعياد هى أعياد ديونيزيوس Dionusos التى كانت تقام فى أواخر شهر مارس من كل عام وتستمر خمسة أيام، وكان تمثال ديونيزيوس يتصدر المسرح المسمى باسمه، إذ أن اليونان كانوا يعتقدون فى ضرورة حضوره لمشاهدة المنافسات المسرحية التى تعرض فيها الرقصات الديثرامبية، والمسرحيات بنوعيها : الملهاه والمأساه، (المرجع السابق، ص ص : ٦ - ٧) .

(4) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy", P. 210 .

ممايفعله الإنسان المتحضر الذى يعتبر نفسه الحقيقة الوحيدة[١]، ويصاحب كورس الساطير ديونيزيوس[٢]، وفى غمرة نشوتها يتوحدان، ويرمز ذلك إلى نزعة إنسانية فريدة لا تتضمن انقساماً فى الذات، كما تستبعد أيه معرفة لا تكون غريزية أو حدسية، ويعبر رمز الكورس الساطير مجازاً عن العلاقة الأولية بين الشيء فى ذاته والمظهر، ولما كان اليونانى الديونيزيوسى يريد الحقيقة والطبيعة فى أقوى صورة لهما، فهو يرى ذاته وقد تحولت إلى الساطير.[٣]

يؤكد نيتشه أن المشكلة الحقيقية هى تحديد طبيعة العنصر المأسوى، لأنه فى «ظاهرة المأسوى يمكن إدراك الطبيعة الحقيقية للواقع، فالمأساه نشأت عن بصيرة نافذة أدركت عبث الوجود ورهبته، وعن يأس عميق يتيح لعنصر الجمال فى المآسى العظيمة توليد المرح الديونيزيوسى الكافى لانقاذ الإنسان.[٤]

أما عن موضوع المأساه اليونانية، فهو يقوم منذ أقدم عصورها على معاناة ديونيزيوس[٥] وهو بطلها الوحيد على خشبة المسرح لزمن طويل، كما أن جميع الشخصيات المشهورة فى المسرح اليونانى ما هى إلا أقنعة لذلك البطل الأساسى: «ديونيزيوس» .

رابعاً – موت المأساه : الهجوم علي السقراطية والإنسان النظري :

ماتت المأساه اليونانية منتحرة بعد صراع عنيد، أى أنها ماتت بصورة مأسوية بخلاف الفنون الأخرى التى اندثرت فى هدوء، وبموتها ظهر فى كل مكان خواء وفراغ شديدين، واختفى الشعر باختفائها،ثم ظهرت«الكوميديا اليونانية الجديدة».[٦]

وتتلخص عوامل العبقرية والنبوغ فى مأساه «اسخيلوس» فى عاملين أساسيين هما: الكورس والبطل المأسوى وهذان العاملان يمثلان جوهر المأساه اليونانية، كما يعبران عن العنصرين الفنيين المتضافرين الأبولونى والديونيزيوسى .

---

(1) Ibid., P. 215 .

(٢) كانت عبادة ديونيزيوس أكثر العبادات اليونانية اتصالاً بالمسرحية وأشدها تأثيراً على تطورها .

(3) Ibid., P. 213 .

(٤) أويجن فينك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ١٤ .

(٥) كانت حياة ديونيزيوس مليئة بالخطوب المؤلمة والأحداث السارة وكان اليونان يعتبرونها رمزاً للظواهر الطبيعية التى تتعرض لها زراعة الكروم، وكان موسم الحصاد يقابل بالإبتهاج والمرح، أما ذبول الأوراق وموت الأغصان فيثير الحزن والآلام. (محمد صقر خفاجة : دراسات فى المأساه اليونانية – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ص : ٢٠) .

(6) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy..". P. 235 .

أما «يوروبيدس» فلقد إتجه إلى فصل العنصر الديونيزيوسي من المأساه، كما أقام شكلاً جديداً خالصاً على أساس فني - لا ديونيزيوسي أو على أساس فني أخلاقي، وأصبح الإله الجديد عند يوروبيدس متمثلاً في «سقراط»، وبذلك نشأ نقيضان أساسيان هما : «الديونيزيوسي والسقراطي» وعلى أساس هذا التناقض تحطمت المأساه اليونانية، فلم يفهم سقراط المأساه القديمة ولم يقدرها، وتابعه يوروبيدس الذى كان بشيراً لفن جديد تصبح السقراطية فيه المبدأ الحتمي[1]، ويمكن القول بأن طبيعة سقراط أو البطل الجدلي للدراما الأفلاطونية وأن طبيعة البطل اليوروبيدي الذى يحب أن يدافع عن أفعاله بالحجج وأضدادها قد عجلا بانهيار المأساه، ويعني ذلك الإنهيار أنه لم يعد في استطاعتها تحقيق وظيفتها الحيوية .[2]

يرى نيتشه أن المأساه غرقت في العقل السقراطي، كما أن الغريزة المنطقية طغت على الاندفاعة الأسطورية عند يوروبيدس، فالعقل السقراطي هو الذى أودى بحياة المأساة اليونانية، ومع سقراط يبدأ عصر العقل والإنسان النظرى فيخسر الوجود المعرفة الصوفية لوحدة الحياة والموت، والتوتر القائم بين مبدأ التفرد وأساس الحياة الواحد في الأصل، ويصبح الوجود تافها وأسيراً للمظهر، ويفقد طابع السر. والإنسان النظرى مثله في ذلك مثل الفنان يجد قناعه لانهائية في الحاضر، وتحميه هذه القناعة من أخلاق التشاؤم العملية التى لا تلمع عيناها الحادة إلا في الظلام ولكن هناك إختلاف بين الإنسان النظرى والفنان، فالأخير يتشبث بما لم يزل مختبئاً بعد إماطة اللثام عن وجه الحقيقة، والأول يجد قناعته في عملية إماطة اللثام الناجمة التى تتم عن طريق مجهوداته وحدها .[3]

يذهب نيتشه إلى أن سقراط هو النموذج الأصلي للتفاؤل النظرى فهو يعتقد بأن كل ما يوجد في الطبيعة قابل للشرح والتفسير، ويرى في الخطأ الشر في ذاته، وإذا كانت الغريزة لدى جميع المبدعين قوة مبدعة إيجابية، ووعياً ناقداً، فإن الأمر لدى سقراط غير ذلك، إذ تصبح الغريزة ناقدة والوعي مبدعاً .[4]

ويكمن موت المأساه في الأشكال الأساسية للتفاؤل التى جاء فيها حكمة سقراط

---

(1) Ibid., PP. 249 - 252
(2) Stern, J. P. : "Nietzsche", P. 45 .

(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، ص ص : ٢٩ - ٣٠ .
(4) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy..", PP. 253 - 254 .

حيث رأى أن الفضيلة هى المعرفة، وأن الإنسان لا يخطىء إلا عن جهله، وأن الفاضل هو السعيد، وبذلك يصبح «البطل الفاضل» فى المأساه جدليا، كما يصبح الكورس شيئاً عرضياً يمكن الاستغناء عنه بسهولة، وتنفصل الموسيقى عن المأساه تحت تأثير الجدل المتفائل وسوط قياسه المنطقى، وبذلك تحطمت ماهية المأساه التى كانت تعد تفسيراً لحالات ديونيزيوس، ورموزاً موسيقية واضحة .[١]

ويرى نيتشه أنه بموت المأساه تحل «الآلية» محل الراحة الميتافيزيقية، كما يظهر المرح اليونانى فى صورته السكندرية، إنه مرح الإنسان النظرى الذى يتميز بمميزات الروح اللاديونيزيوسية، وتحارب هذه الروح الحكمة والفن الديونيزيوسى، وتقضى على الأسطورة .[٢]

فالسقراطية تمثل المعرفة النهمة المتفائلة، كما تمثل إرتداد الفن المأسوى، وتعبر عن إتجاه مضاد للفن الديونيزيوسى، كما أنها أدت إلى تلاشى واضمحلال فى روح الموسيقى، مما يؤكد أن المأساه يمكن أن تولد من جديد من خلال هذه الروح[٣]، فالسقراطية - إذن - علامة على الانهاك الذى يصيب الغرائز، وهى الوجه التاريخى «للتنوير اليونانى»، الذى فقد به الوجود اليونانى يقين غرائزه الرائع وعمقه الأسطورى[٤] ويبدو أن إزدراء نيتشه كوسيلة قاصرة عن مهمة تصوير أعمق أسرار الحياة ناجم عن رفضه الساخر للجدل السقراطى .[٥]

وتقوم «الاستطيقا السقراطية» على قانون هذا نصه : «يجب أن يكون كل شيء مدركاً بالعقل كى يكون جميلاً»، ويناظر هذا القانون قول سقراط بأن الفضيلة هى المعرفة وعلى هذا الأساس يضع «يوروبيدس» كل العناصر المنفصلة فى لغة الدراما والشخصيات والبناء والموسيقى الكورالية .[٦]

أما نيتشه فلقد اهتم فى كتاباته الاستطيقية بأسلوب أو نمط الحياة، ويلعب الشعور بالحياة[٧] عنده دوراً أساسياً لأنه مصدر المجادلات العقلية، والفن عند نيتشه هو أحد الحيل التى تلجأ إليها الحياة، كما أن وظيفة المأساه وظيفة حيوية تحمى الإنسان من

---

(1) Ibid., PP. 260 - 261 .
(2) Ibid., PP. 285 - 286 .
(3) Ibid., P. 270 .
(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص ٢٩ - ٣٠ .
(5) Stern, J. P. : "Nietzche", P. 47 .
(6) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy..", PP. 248 - 249 .
(7) das Lebensgefühl .

المعرفة الكاملة بالقدر المشئوم الذى يحيط به، وهى فى نفس الوقت تنعش من جديد سحر الحياة .[١]

يرى نيتشه أنه توجد ثلاثة أنماط من الحضارة : الحضارة السقراطية، والفنية، والمأسوية، أو بعبارة أخرى توجد الحضارة السكندرية، والحضارة الهللينية وأخيراً الحضارة البوذية، تتقيد الأولى بالحب السقراطى للمعرفة، وتتوهم القدرة على اشفاء الجرح الأبدى للوجود، وتقع الثانية فى شرك الحجاب الفنى الخادع للجمال، وتعبر الثالثة عن الشعور بالراحة الميتافيزيقية التى تفيض مع ظواهر الحياة الأبدية، ويقع عالمنا الحديث بأسره فى شرك الحضارة السكندرية التى تفترض ان نموذجها هو الإنسان النظرى المزود بأعظم قدر من المعرفة، وتعتمد كل مناهجنا التعليمية على هذا النموذج، كما أرغمت الفنون الشعرية على أن تتطور ابتداء من التقليد الملقن وأصبحت الصورة الشعرية قائمة على لغة ملقنة ومصطنعة[٢] .

وتسمي الحضارة السقراطية أيضاً «بحضارة الأوبرا» ، فالأوبرا تعبر عن تطور ميلاد الإنسان النظري وليس ميلاد الفنان، وهي تحتاج إلي مستمعين غير موسيقيين بالمرة، وتشترط في البداية وقبل كل شيء فهم الكلمات أو الحوار، ولا يمكن أن نتوقع ميلاد الموسيقي في الأوبرا إلا إذا اكتشفت بعض حالات للغناء يسيطر فيها النص الكلامي علي فن مزج الألحان مثل سيطرة السيد علي العبد، لأنها تري أن الكلمات أشرف من النظام الهارموني المصاحب، كما أن الروح أسمي من الجسد، ولا تستطيع الحضارة الأوبرالية أن تقدس العمق الديونيزيوسي في الموسيقي[٣] .

تعقيب : حضور العلو وغيابه فى نشأة المأساه وموتها :

١ - اتسمت نشأة المأساه والكورس المأسوي **بحضور العلو بمعناه الاستطيقى** وتمثل ذلك فيما يلي :

تلك «الراحة الميتافيزيقية» التي تمكنت المأساه من أن تثيرها في النفوس، فتجذب الإنسان إلي الحياة الأبدية لقلب الوجود، وإلي الانحلال الأبدي للظواهر .

٢ - أما موت المأساه **فكان غياب العلو الاستطيقى من أهم سماته**، ومن مظاهر هذا الغياب ما يلى :

(1) Stern, J. P. : "Nietzsche", P. 45 .
(2) Nietzsche, F. : "The Birth of Tragedy..", PP. 286 - 289 .
(3) Ibid., pp. 293 - 295 .

أ) فقدان الوجود لسمة الانفتاح علي الجهة المظلمة من الحياة، فيخسر المعرفة الصوفية لوحدة الموت والحياة، ويخسر التوتر القائم بين مبدأ التفرد والواحد الأصلي، ويصبح الوجود تافهاً، وأسيراً للمظهر، ويصبح البطل الفاضل جدلياً .

ب - تصبح «الآلية» فى صنع الأحكام والإستدلالات من أرفع الأنشطة مقاماً، ومن أسمي المواهب، وتحل الآلية محل الراحة الميتافيزيقية، ويظهر مرح الإنسان النظرى أو اللاديونيزيوسي .

جـ - تظهر الحضارة الأوبرالية أو الحضارة السقراطية، ومستمعوها غير موسيقيين على وجه الاطلاق، وفيها يسيطر النص الكلامى على فن مزج الألحان.

د - يسود القانون الأعلى للاستطيقا السقراطية، ويتمثل فى ضرورة إدراك كل شيء بالعقل كى يكون جميلاً، فى حين أن الشعور بالحياة عند نيتشه يلعب دوراً أساسياً أكثر من المجادلات العقلية لأنه مصدرها .

هـ - غياب روح الموسيقى وتلاشيها، ويمكن للمأساه أن تولد من جديد من خلال هذه الروح .

خامساً - ميلاد المأساة من روح الموسيقي : «العلو الاستطيقي في الموسيقي الذيونيزيوسية أو الديثرامب[١] الديونيزيوس»

من أهم الافتراضات التى وردت فى «ميلاد المأساة» افتراض مؤداه : «إذا كان موت المأساة قد صاحبه تلاشى وإضمحلال فى روح الموسيقى، فإنه من الممكن للمأساة أن تولد من جديد من خلال هذه الروح[٢]، فالموسيقى تستطيع أن تعيد ميلاد الأسطورة (زوفر النماذج الفنية دلالة ومعنى)، وبصفة خاصة الأسطورة المأسوية التى تعبر عن المعرفة الديونيزيوسية فى صورة رموز[٣].

يؤكد لنا تاريخ المأساة اليونانية أن الفن المأسوى عند اليونان قد ولد حقاً من روح

---

(١) كلمة «ديثرامب» لقب قديم ضارب فى القدم من ألقاب ديونيزيوس، وكانت تتخذ الرقصات الديثرامبية - التى كانت تقام تكريماً له كبطل لا كاله - قصته موضوعاً لها، ولقد تطور الديثرامب على يد كل من آريون ثم لاسوس ثم أصبحت بعد ذلك فناً رفيعاً من فنون «الشعر الغنائى» الذى كان بمثابة نواة تكونت منها المأساة اليونانية .
(محمد صقر خفاجة) عبد المعطى شعراوى : المأساة اليونانية فى القرن ٥ق.م ص ص ٤١ - ٤٢ .

(2) Nietzche, F. : "The Birth of Tragedy", p. 270 .

(3) Ibid., p. 277 .

الموسيقى[١]، فإذا ما تحولت المأساة القديمة عن رغبتها الجدلية فى المعرفة، وعن نظرتها المتفائلة إلى العلم، فيمكن بعد ذلك كله أن تولد المأساة مرة أخرى، وإذا كانت الموسيقى هى التى ستعيد هذا الميلاد، فعلينا أن نتوقع تعارض روح العلم مع قدرة الموسيقى على خلق الأساطير، أما الموسيقى الديثرامية الجديدة[٢]، فهى صورة مقلدة للظواهر : لمعركة أو عاصفة أو بحر، ومن ثم فقد سلبت تماماً من قوتها على خلق الأساطير؛ لأنها تبحث عن إثارة المتعة والبهجة فى نفوسنا فحسب، وهى تناظر بين الطبيعة وبين أصوات موسيقية مميزة مما يستحيل معه استقبال ما هو أسطورى، وبذلك اغتربت الموسيقى عن ذاتها، وأصبحت تابعة للظاهرة .

يمثل «يوروبيدس» الاتجاه الديثرامبى الجديد، كما يمثله المأساه منذ عهد «سوفوكليس حيث نجد عالماً نظرياً يقيم وزناً كبيراً للمعرفة العلمية على حساب التأمل الفنى للقانون الكونى[٣] .

يرى نيتشه أن «ميلاد المأساه» لا يعنى سوى سوى عودة الروح الألمانية لذاتها، واكتشاف ذاتها من جديد بعد عديد من التأثيرات الغريبة عليها، والتى أرغمتها لوقت طويل على أن تكون مستعبدة .

يقول نيتشه مخاطباً الأمة الألمانية : «.. فلتضعوا ثقتكم فى الحياة الديونيزيوسية وفى ميلاد المأساه؛ لأن عهد سقراط قد ولى وأدبر، ولتصبحوا منذ الآن فصاعداً مأساويين حتى يمكنكم أن تحققوا الخلاص»[٤] .

وتتمثل قوة المأساه الهائلة فى تنقية وتطهير[٥] وتحرير حياة الشعوب وتخليصها بأكملها، ويعد ذلك حكماً على أقوى السمات وأكثرها أصالة فى حياة شعب من الشعوب[٦] .

---

(١) أشار أرسطو فى «فن الشعر» إلى أن المأساة نشأت من رقصات الديثرامب، ولكنه لم يشرح لنا لماذا سميت المأساه تراجيديا Tragôidia أى «أغنية الجدى» وكان يعتقد أن الرقصات الديثرامبية كانت تحتوى على صراع Agôn بين النور والظلمة، وبين الصيف والشتاء، أى أن جوهر المأساة كان قتل إله أو بطل وبعثه مرة أخرى .

(محمد صقر خفاجة – عبد المعطى شعراوى : المأساه اليونانية فى القرن ٥ ق. مص ٥٣)

(٢) (.ويقصد نيتشه بالموسيقى الديثرامبية الجديدة «الموسيقى التصويرية» .

(3) Ibid., pp. 282 - 285 .

(4) Ibid., p. 332.

(٥) رأي أرسطو أيضاً أن المأساه تقوم بتطهير النفس Kathasis تطهيراً كاملاً عن طريق الخوف والشفقة، وقال إنها أرقي من الملهاه التي تحاول أن تصور الإنسان أكثر إنحطاطاً .

(6) Ibid., pp. 309 - 311 .

يرى نيتشه أن المأساه تستغرق فى ذاتها نشوة موسيقية، كما أن المأساه تحررنا عن طريق «البطل المأسوى» من الاشتياق الشديد لهذا الوجود، كما تذكرنا بشىء من التحذير بوجود آخر، وبمرح أسمى، ومن أجل هذا المرح بعد البطل المحارب نفسه داخلياً عن طريق تدميره وتحطيمه لا عن طريق ما يحققه من انتصارات[١].

ويعبر المرح الميتافيزيقى فى المأساه عن الحكمة الغريزية الديونيزيوسية اللاواعية، ويترجمها إلى لغة المشهد، فالبطل الذى يمثل أسمى مظهر للإرادة ليس سوى ظاهرة، ولا تتأثر الحياة الأبدية للإرادة بالغائه، ذلك أن اعتقادنا فى الحياة الأبدية يعبر بقوة عن المأساة، فى حين أن الموسيقى ممارسة لهذه الحياة، وهنا يبدد أبولو معاناه الفرد عن طريق التمجيد المتوهج لأبدية الظواهر وينتصر الجمال على المعاناه الكامنة فى الحياة، ويزول الألم بمعنى ما من وجه الطبيعة[٢] .

ويشير نيتشه إلى أن المأساه تضع بين التأثير الكلى لموسيقاها، وبين المستمع الديونيزيوسى الذى يستقبل هذه الموسيقى رمزاً متعالياً يتمثل فى «الأسطورة، كما أنها تزرع فى المستمع الديونيزيوسى ايهاماً بأن الموسيقى هى أكثر الوسائل الفعالة فى تنشيط وإحياء العالم الإبداعى للأسطورة، وتمنح الموسيقى الأسطورة المأسوية دلالة ميتافيزيقية مؤثرة ومقنعة» لا يمكن الحصول عليها مطلقاً عن طريق الكلمة وبدون هذه المساعدة الفريدة»[٣] .

يقول نيتشه فى «هوذا الإنسان» ... لقد تنبأت بعصر جديد للمأساه : أعلى وأسمى فنون توكيد الحياة. سوف تولد المأساة من جديد عندما يصبح النوع الإنسانى واعياً، ولكن بدون أى شعور بالمعاناة، فيطرح وراء ظهره أقسى الحروب، وأكثرها ضرورة»[٤] ، وعلى هذا فإن «ميلاد المأساه» يقترح «إعادة خلق الشروط التي جعلت فنون اليونان الكلاسيكية ممكنة، وأدت إلي إزدهار حضارتها الفنية الفريدة[٥] .
والمأساه ما هو إلا أثر فنى يجمع بين العنصرين الأبولونى والديونيزيوسى، ويتخذ من الموسيقى عنصراً أصلياً، والأمر الهام بالنسبة إلى نيتشه ليس هو رسالة ومهمة الكورس

---

(1) Ibid., pp. 311 - 312 .
(2) Ibid., pp. 277 - 278 .
(3) Ibid., p. 312 .
(4) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", P. 869 .
(5) Stern, J. p.: "Nietzsche", p. 40 .

المأسوى، وإنما «الديثرامب» الخاص بها، ذلك أن أعظم تجسيد للاستطيقا يتمثل فى الموسيقى[1].

أشار نيتشه إلى الصفات المميزة للموسيقى، فأكد على أهمية السمة الكلية والتجريدية للموسيقى، فهى تشبه تلك الأشكال الهندسية والأعداد التى يمكن تطبيقها على موضوعات الخبرة الممكنة. وليست الموسيقى مجردة تمام التجريد، بل يمكن ادراكها إدراكاً حسياً، فكل أفعال الإرادة الممكنة، وكل مثيراتها وتجلياتها، يمكن التعبير عنها من خلال العدد اللامحدود من النغمات، ويتم ذلك بصورة كلية مجردة، أى يتم عن طريق الشىء فى ذاته لا عن طريق الظاهرة[2]، كما يتم وفقاً للروح العميقة كما لو كانت الظاهرة توجد بلا جسد، فالموسيقى المناسبة هى التى تعرف فى أى مشهد أو حدث يمكنها أن تكشف عن سرها الدفين، فالعالم يجسد الموسيقى، كما تجسد الموسيقى الإرادة، وذلك هو السبب الذى جعل من الموسيقى التكوين الصادق لكل صورة ومشهد فى الحياة وفى العالم[3].

يرى نيتشه أن الموسيقى تمثل النواه الداخلية التى تعلو على جميع الأشكال من حيث المرتبه، كما أنها تمثل قلب الأشياء، ويتفق مع شوبنهاور فى رؤيته للموسيقى على أنها اللغة المباشرة والفورية للإرادة، والتى يقدم فيها الخيال شكلاً للامرئى، ولعالم الروح المفعم بالحيوية والنشاط، فنشعر بالدافع إلى تجسيد الموسيقى فى مثال مناظر، كما يمكننا عن طريق الموسيقى أن نفهم الظواهر الأبدية للفن الديونيزيوسى التى تعبر عن الإرادة فيما وراء مبدأ التفرد، وعن الحياة الأبدية فيما وراء كل الظواهر.

أما فى الشعر الغنائى، فإن الموسيقى تحاول جاهدة أن تعبر عن طبيعتها فى صورة أبولونية، فإذا ما أدركنا أن الموسيقى فى أسمى حالاتها تحقق أقصى درجة من الرمزية، فإنها تعرف كيف تعثر على التعبير الرمزى للحكمة الديونيزيوسية الفريدة، وتعرف أين تبحث عن هذا التعبير من خلال مفهوم المأساه[4].

ذهب نيتشه إلى أن «ماهية الموسيقى الديونيزيوسية» تقوم على اللاأبولونى بمعنى

---

(1) Ibid., p. 41 .
(2) Nietzsche F.: "The Birth of Tragedy", P. 274 .
(3) Ibid., pp. 274-276 .
(4) Ibid., pp. 276-278 .

أنها «القوة الإنفعالية للنغمة» والفيضان المنسجم للألحان الذى يعبر عن عالم كامل لا يضاهى من الإنسجام[1] . كما يتضمن «الديثرامب الديونيزيوسى» قوة تحث الإنسان على إعلاء قواه وإعلاء ذاته، ويصبح الدافع نفسه – الذى يدفع الفن إلى الوجود والذى يغرى الإنسان بمزيد من الحياة – علة العالم الأولبى، وفى هذا العالم تنبثق الارادة الهللينية كمرآة تحول المظهر والشكل الخارجى[2] .أما عن الفنان الديونيزيوسى فلقد عرف نفسه عن طريق الوحدة الأصلية بآلامها وتناقضاتها مفترضاً أن الموسيقى تمثل تكراراً وإعادة صياغة للعالم، فالموسيقى نسخة مكررة من الوحدة الأصلية، وهى تكشف عن نفسها فى صورة حلم رمزية، تحت تأثير إلهام الحلم الأبولونى كما ترتبط الموسيقى بعلاقة رمزية من التناقض الأصلى والألم الأصلى فى قلب الوحدة الأصلية؛ ولذا فهى تحول المجال الذى يقع وراء كل الظواهر إلى رموز، ولا تستطيع اللغة أن تنتزع الرمزية الكلية للموسيقى، كما تعجز عن الكشف عن باطن الموسيقى، فهى فى محاولاتها فى تقليد الموسيقى تتصل بها اتصالاً سطحياً[3] .

يرى نيتشه أن الفن يبدل من قسوة الحياة وأثقالها وعبثها كما يرى أن فى «الشعر الغنائى» جرساً فعالاً قائماً وراء كل ظهور، فهو ينبثق من أعماق العالم[4] ويلاحظ أن الشعر الغنائى يعتمد على روح الموسيقى حتى أن الموسيقى ذاتها فى سيطرتها المطلقة لا تحتاج إلى الصورة والمفهوم؛ وإنما تلعب الصورة والمفهوم بالنسبة لها دوراً ثانوياً[5]، فكلمة (أنا) عند الشاعر الغنائى تصدر عن عمق كينونته، وتعبر ذاتيته عن خيال خالص نقى؛ ولذلك فإن السحر الديونيزيوسى لدى النائم يبعث صوراً وامضة وقصائد غنائية، وتتمثل فى أسمى صورها فى المآسى والديثرامب أو فى القصائد الحماسية الدرامية[6] .

تمثل الموسيقى الديونيزيوسية – وفقاً لرأى نيتشه – مرآة عامة للإرادة الكونية[7] وعن تأثير المأساه الموسيقية الحقيقية يقول : «يشعر الإنسان بازاء الأسطورة التى تدور أحداثها أمامه بأنه سما إلى نوع من المعرفة اللامحدودة كما لو كانت قدرته على

---

(1) Ibid., P. 278 .
(2) Ibid., P. 183 .
(3) Ibid., P. 202 .

(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢٥ .

(5) Nietzsche, F. "The Birth of Tragedy", P. 202 .
(6) Ibid., P. 192 .
(7) Ibid., P. 283 .

الرؤية لم تعد مجرد قدرة سطحية، وإنما أصبحت قادرة على التسلل إلى الداخل، وكما لو كان يرى أمامه وبمساعدة الموسيقى، فوران الإرادة، وصراع الدوافع وتيار الإنفعالات الرنان، ويشعر وكأنه قادر على الإنغماس في أدق أسرار الإنفعالات غير الواعية. . ويرتعد من المعاناه التي يلاقيها البطل، ومع ذلك فهو يتوقع من خلال هذه المعاناه شعوراً رائعاً بالمرح والسعادة»[١] .

يذهب نيتشه إلى أن «العنصر الديونيزيوسى» بما فيه من مرح أصلى نجربه من خلال الألم ذاته، هو المصدر المعروف للموسيقى والأسطورة المأسوية، وأننا إذا أردنا أن نضع تقويماً حقيقياً للقدرة الديونيزيوسية لدى شعب ما، فعلينا أن ننظر بعين الإعتبار إلى موسيقى هذا الشعب، وإلى ما يبدعه من أساطير مأسوية[٢]، ويرى أن المجال الفنى للموسيقى المأسوية يقع فيما وراء الأبولونى، وهنا يبدو العنصر الديونيزيوسى مثل قوة فنية أصلية وأبدية تدعو إلى الوجود فيما وراء عالم الظواهر بأسره وحيث يكون تغيير شكل المظهر أمراً ضرورياً، وذلك للمحافظة على بقاء عالم الأفراد المفعم بالحيوية والنشاط[٣] .

يرى نيتشه – مخالفاً بذلك لشوبنهاور أن الفن هو الذى ينقذ الانسان من التخلى عن إرادته ومن العدمية المخيفة التي يقوده إليها وعيه بحالته، وأن الفن وحده هو الذى يحقق ذلك؛ لأن هدف الفن الوحيد هو الحياة، كما يرى أنه يمكن تبرير العالم كظاهرة إستطيقية فحسب[٤]، يقول بهذا الصدد :

«أشرت في المقدمة التي أهديتها إلى ڤاجنر في كتاب «ميلاد المأساه» إلى أن الفن – وليس الأخلاق – هو النشاط الميتافيزيقى للإنسان، وذكرت أن تبرير وجود العالم يتم فقط كظاهرة إستطيقية»[٥]، والموسيقى وحدها هى التى تفسر لنا معنى ذلك التبرير[٦] .

لا يعترف نيتشه في مؤلفه «ميلاد المأساه» إلا بالقيم الاستطيقية[٧] ويعنى ذلك التبرير الذى ينصب على الوجود بوصفه ظاهرة إستطيقية أن كل موجود يتحول إلى

---

(1) Ibid., PP. 319-320 .
(2) Ibid., PP. 336-337 .
(3) Ibid., p. 339 .
(4) Stern, J.P. "Nietzsche", pp. 47 - 48 .
(5) Nietzsche. F.: "Ecce Homo", p. 940 .
(6) Nietzsche, F.: 'the Birth of Tragedy", p. 336 .
(7) Kaufmann. W.: "Nietzsche, philosopher..", p. 104 .

«أفضل» في الفن، ولا ينطبق ذلك على الجميل وحده، وإنما على المخيف والقبيح اللذين يملآن جنبات الوجود، كما يعنى أن الأساس الأصلى يعثر على ذاته فى الفن، ويبصر نفسه واضحاً عبر صورة الموجود[١].

يرى نيتشه أن أساس العالم يبحث عن «افتداء» للإضطراب وألم الإرادة التى تفتقر إلى الراحة والإستقرار، ويتم ذلك فى وهم المظهر الجميل، وديمومة الشكل والتشكيل فى الظاهرة، وفى استقرار الشكل وتناسق الأشياء التام، وهو بذلك يحول مفهوم الفداء والتبرير عن معناهما المسيحى، وينقله إلى مجال الفن، فالأساس الأصلى الديونيزيوسى ينبعث داخل المظهر، الذى يتحول إلى «أفضل» فى العمل الفنى[٢]، ومثلما يقوم الفنان بتجربة الافتداء عبر العمل الفنى عن طريق الإبداع الفنى، يتحول العذاب والقبح إلى ما هو أفضل فى المظهر الجميل للعمل الفنى[٣].

أما عن «الإنسان الحديث» فعليه أن يحيا وسط العالم الفنى، وأن يحول نفسه إلى أسمى عمل فني بأن يحول وجوده إلى طقوس الأسطورة، ونيتشه لا ينادى هنا بهروب رومانتيكى إلى الوراء أو إلى الماضى، وإنما يهدف إلى المستقبل، وإلى تحويل الذات الإنسانية، وشروط وجودها حتى يمكن أن يظهر بحق ما يسمى «بالحضارة»[٤]، «هى حضارة تظهر فيها الحاجة إلى أسطورة العود الأبدى وإلى نموذج الإنسان الأعلى الديونيزيوسى، وإلى إنقلاب القيم، وبذلك يتحقق الإنسجام فى فلسفة نيتشه عن طريق إستخدامه لفكرة الأسطورة، أما إرادة القوة فهى القوة التى يجب أن تؤثر على إعادة تقويم القيم فتفتح السبيل نحو الإنسان الأعلى الديونيزيوسى.

يعالج نيتشه مشكلة توجيه الحضارة الإنسانية من خلال مصطلحات (اما.. أو..)، فإما «أن يحول الإنسان نفسه، ويخلق معنى جديداً لذاته أو أنه لا يستحق البقاء[٥]، «فالحضارة الحقيقية» ممكنة فى المنطقة التى تنحصر بين «ليس بعد» ، و «لم يعد» ، ليس بعد : مرحلة تسيطر فيها الأغنية الديونيزيوسية» إلى حد يجعل التفرد مستحيلاً، ولم يعد : مرحلة نثرية عقلانية تتحول فيها الأسطورة إلى مصطلحات مجردة[٦].

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٣١ .
(٢) المرجع السابق، ص ص : ٢٥ - ٢٦ .
(٣) المرجع السابق، ص ص : ٣٣ - ٣٦ .
(4) Howey, R. L.: "Heidegger & Jaspers on Nietzsche", P. 206 .
(5) Ibid., PP. 206-207 .
(6) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 46 .

تعقيب : العلو الاستطيقى فى الموسيقى الديثرامبية الديونيزيوسية :

يتضح لنا مما سبق أن «ميلاد المأساه» يمثل عودة الروح الألمانية لذاتها ورجوعها إلى المصدر الأول لوجودها : ديونيزيوس، وأن المأساه طريق للخلاص، يطهر حياة الشعوب ويحررها، وهى تستغرق فى ذاتها «نشوة موسيقية» تخلصها بأكملها، فالموسيقى استطاعت أن تحقق نموذج الكمال عند اليونان والألمان على حد سواء .

و «الفن» عند نيتشه هو الذى ينقذ الإنسان من العدمية المخيفة، ويتم ذلك نتيجة لوعيه بحالته، كما أن «العالم» فى رأيه ظاهرة استطيقية تقوم الموسيقى وحدها بتبريرها، وفى التبرير، يتحول كل موجود إلى «أفضل» فى الفن .

والفن فى أسمى تجلياته هو «الفن المأسوى» الذى يعبر عن نظرة فى الأعماق إلى قلب العالم، كما يعبر عن تبرير الظاهرة فى نفس الوقت .

هذا، ويتضح «العلو الاستطيقى» فى الموسيقى الديثرامبية فيما يلى :

١ - فى العلاقة العميقة التى تربط الموسيقى بالطبيعة الحقيقية لكل الأشياء، حيث تتسم الموسيقى بالسمة الكلية التجريدية، وحيث يمكن إدراكها وتحديدها تماماً وفقاً للشىء فى ذاته، ووفقاً للروح العميقة كما لو كانت الظاهرة توجد بلا جسد، كما ترتبط الموسيقى بعلاقة رمزية مع التناقض الأصلى فى قلب الوحدة الأصلية، فتحول الجمال الذى يقع وراء الظواهر إلى رموز .

٢ - فى علو الموسيقى على جميع الأشكال من حيث المرتبة حيث إنها النواة الداخلية لها، وفى كونها ممثلة لقلب الأشياء، واللغة المباشرة والفورية للإرادة التى يقدم فيها الخيال شكلاً للامرئى، ولعالم الروح المفعم بالحيوية والنشاط .

٣ - فى «البطل المأسوى» الذى يحمل العالم الديونيزيوسى على كتفيه فيمثل أسمى مظهر للإرادة، كما يمثل انتصار الجمال على المعاناه الكامنة فى الحياة، ويحقق من خلال المعاناه سطوراً رائعة بالمرح .

٤ - فى علو الإنسان إلى نوع من المعرفة اللامحدودة، فتصبح قدرته على الرؤية بعيدة عن السطحية، وتتسلل إلى الداخل، وينغمس فى أدق الأسرار والإنفعالات الغير الواعية، ويتم ذلك بمعاونة الموسيقى التى تساعده على الشعور بفوران الإرادة وتيار الإنفعالات؛ لأنها فى النهاية تجسد الإرادة، وتمثل التكوين الصادق لكل مشهد فى الحياة الحقيقية وفى العالم .

٥ – فى الديثرامب الديونيزيوسى الذى تتحقق فيه قوة تحث الإنسان على إعلاء ذاته، فماهية الموسيقى الديونيزيوسية تقوم على «اللاأبولونى» ، وهى القوة الإنفعالية للنغمة، والفيضان المنسجم للألحان .

٦ – فى الإنطلاق إلى «ما وراء» عالم الظواهر بأسره، حيث يصبح العنصر الديونيزيوسى قوة فنية أصلية وأبدية تحرر الروح عن طريق الموسيقى، وتمد الفكر بالأجنحة، فكلما أصبح الإنسان موسيقياً زادت قدرته على أن يكون فيلسوفاً، كما أن الفن قادر على أن يبدل من قسوة الحياة وأثقالها .

سادساً – الأسطورة المأسوية :

أثنى نيتشه فى الفصول الأخيرة من «ميلاد المأساه» على ڤاجنر، ورأى أن بوسعه «إحياء الجانب الأسطورى للمأساه عند سوفوكليس من جديد على أن يكون ذلك تمهيداً «لإعادة ميلاد الأسطورة الألمانية» ، يقول بهذا الصدد : «بدون الأسطورة تفقد كل حضارة قوتها الخلاقة الطبيعية» ، فالعصر يحتاج إلى نوع جديد من البراءة، ونوع قديم من العبادة والحضارة؛ لأن كل مزور ومزيف مصيره الإنهيار[١] .

الأسطورة وحدها هى التى تحرر كل قوى التخيل، وتعبر عن العبقرية الحاضرة دوماً، وتعطى رموزها معنى لحياة الإنسان ومعاركه، ولاتعرف الدولة لنفسها قانوناً غير مكتوب أقوى من الأساس الأسطورى الذى يؤكد صلته بالدين، وانبثاقه عن الأفكار اللاشعورية، يذهب نيتشه إلى أن جوهر الأسطورة المأسوية هو «الحدث الملحمى» الذى يقوم على تمجيد البطل المحارب، ولا يعد الفن مجرد محاكاة للواقع الطبيعى، ولكنه اضافة ميتافيزيقية لحقيقة الطبيعة، وبمقدار ما تنتمى الأسطورة المأسوية إلى الفن تشارك بصورة كاملة فى هذا الغرض الميتافيزيقى للفن، ويرى أن أول متطلبات للأسطورة المأسوية يجب أن يكون متمثلاً فى البحث عن متعتها الخاصة فى مجال إستطيقى خالص بدون أن تتخطى حدودها إلى مجال الشفقة أو الخوف، وعلى ذلك فإن وظيفة الأسطورة المأسوية هى إقناعنا بأنه حتى القبيح والمتنافر يمكنه أن يشترك فى اللعب الفنى الذى تلعبه الإرادة مع ذاتها فى مرحه الأبدى الممتلىء[٢] .

يتحدث نيتشه عن ظاهرة «النشاز أو التنافر» : قوام التأثير المأسوى، فنحن نصبو إلى

(1) Stern, J. P.: "Nietzsche", PP. 45-47 .
(2) Nietzsche, F.: The Birth of Tragedy, PP. 334-336 .

الرؤية وتجاوز الرؤية فى آن واحد مثلما نصبو إلى السماع فى آن واحد وذلك فى النشاز الموسيقى، ولابد لنا من أن نتعرف فى النشاز الموسيقى كما فى صورة الأسطورة المأسوية إلى الظاهرة الديونيزيوسية[1] التى تبنى وتهدم دون توقف لعالم الأفراد، وتشعرنا بقوة لذة بدائية غزيرة، ويقول نيتشه بهذا الصدد : «.... ذلك النضال من أجل اللامتناهى، ورفيف أجنحة الشوق المصاحبة لأسمى غبطة تتسم بها الحقيقة المدركة الواضحة.. كل ذلك يذكرنا بالظاهرة الديونيزيوسية التى تكشف لنا عن البناء اللاعب والهادم لعالم الأفراد فى صورة فيضان من الغبطة البدائية تماماً كما فعل هيرقليطس حينما شبه قوة العالم البناءة بالطفل اللاعب الذى يضع أحجارا هنا وهناك، ويبنى تلالا رملية ليعود فيهدمها من جديد»[2] .

يعرف نيتشه الأسطورة بأنها «صورة مركزة للعالم تلخص الظاهرة الديونيزيوسية» فإبداعات الأسطورة تخدم الحياة، وتؤكد الوجود، وتحول الرعب الديونيزيوسى إلى الجمال الأبولونى، وتبقى الوظيفة الدينية للأسطورة أصلية مادامت إبداعاتها إنسانية، ومادامت تثرى الحياة .

وعندما تتحرك الأسطورة إلى «ما وراء» الإنسانية فإنها تضلل الحياة، وعلى ذلك فإن فكرة الإنسان الأعلى كهدف أو كغاية – كما سيأتى بيانه – تتناسب تماماً مع مفهوم نيتشه عن الأسطورة[3] ؛ لأنه يتعذر تحقيق الإنسان الأعلى مادام مقدار تقدم الإنسان يظل أمراً غير هام، وجدير بالذكر أن التحول التدريجى عند نيتشه من الإنسان الأعلى إلى الإنسان الديونيزيوسى يؤكد على جدل الإنتصار على الذات المستمر، وتصبح «أسطورة» العود الأبدى بمثابة القوة الموجهة – فى حركة الجدل – نحو الإنسان الأعلى أو الإنسان الديونيزيوسى[4] .

تعقيب : العلو الاستطيقى فى الأسطورة المأسوية :

لما كان مفهوم نيتشه عن «الإنسان الأعلى» يتناسب تماماً مع مفهومه عن الأسطورة، إذ يؤكد التحول التدريجى من الإنسان الأعلى إلى الإنسان الديونيزيوسى على جدل الإنتصار على الذات والعلو المستمر، فإن معنى العلو الاستطيقى يتمثل فى

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٣١ .
(2) Nietzsche, F.: "The Birth of Tragedy", P. 336 .
(3) Howey, R. L.: "Heidegger & Jaspers ..", PP. 207-209 .
(4) Ibid., PP. 207-209 .

«قدرة الاسطورة» على تحقيق هذا الإنتصار، وذلك العلو، وتحرير كل قوى التخيل، وفي تعبيرها عن العبقرية الحاضرة دوماً .

كما يتمثل هذا المعنى فى وظيفة الأسطورة المأسوية التى تعمل على إقناعنا بأن القبيح والمتنافر فى مجال الفن يحققان العلو على المفهوم التقليدى لهما، فيشتركان فى اللعب الفنى الذى تلعبه الإرادة مع ذاتها فى مرحها الأبدى .

سابعاً – صورة «ديونيزيوس» فى المؤلفات المتأخرة :

أوضح نيتشه فى «أفول الأصنام» كيف أنه توصل إلى التمييز النهائى لسيكولوچية المأساه، ولكلمة نعم للحياة ولأكثر مشاكلها غرابة وصعوبة، «لإرادة الحياة ذات المرح الصاخب الوفير، وهذا هو ما أطلق عليه مسمى «الديونيزيوسى» .

دعا نيتشه إلى المرح الأبدى للصيرورة ذاتها، ذلك المرح الذى يتضمن التدمير والتحطيم والبناء، يقول بهذا الصدد : «بذا يمكننى أن أنسب لنفسى الحق فى أن أكون أول فيلسوف مأسوى أى القطب المقابل للفيلسوف المتشائم، فلم يوجد قبلى ذلك الإنتقال من الظاهرة الديونيزيوسية إلى مجال الفلسفة، ولم أعثر إلا على الإفتقار إلى الحكمة الديونيزيوسية ولقد بحثت دونما جدوى عن سماتها حتى بين الفلاسفة الإغريق، وبين السابقين على سقراط، ومازلت أحمل نوعاً من الشك نحو هيرقليطس الذى أشعر فى حضرته بالدفء والراحة أكثر مما أشعر بها مع أى فيلسوف آخر»[1] .

ويمكننا القول بأن «ديونيزيوس» قد اتخذ صورة «ألوهية مأسوية» فى أول مؤلفات نيتشه، وفي مديحه لديونيزيوس فى نهاية مؤلفه» فيما وراء الخير والشر»، أما فى ملحوظاته الأخيرة من مؤلفه «إرادة القوة» فهو يعرفه بأنه إله الفوضى والعماء، والخصوبة، إله العلو بالحياة من خلال الوعيد بالموت، وهو يحتفى بالعالم كإله راقص أو طفل، وبذلك أصبح «ديونيزيوس» فى إرادة القوة اسماً لكل ألوهية تعلو على كل فكرة استطيقية ضيقة، وهى تحول وتبرر بصورة أبدية عالم المعاناه. والديونيزيوسى هو «التعبير المأسوى للوجود، وهو رؤية للحياة التى تتسم بالحيوية والقوة المفرطة، وهو يستطيع أن يضطلع بمهمة الخلق والهدم، كما يطلق اسمه على نموذج التوكيد والإثبات عند نيتشه .

ويظهر فى المؤلفات المتأخرة عند نيتشه خصم جديد لديونيزيوس، فلم يعد خصم

---

(1) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", PP. 868-869 .

ديونيزيوس متمثلاً فى «أبولو» وإنما يندرج «الأبولونى» تحت «الديونيزيوسى» ، ليصبح الخصم الجديد متمثلاً فى «المسيح»[1] ، فلم يعد ديونيزيوس ممثلاً لجنون الألوهية التى لا شكل لها والذى نجده فى ميلاد المأساه، بل يبقى من ذلك اسم ديونيزيوس وحده، ذلك أن «ديونيزيوس ضد أبوللو» فى كتاب «ميلاد المأساه»، يختلف فى المعنى عن «ديونيزيوس ضد المصلوب» فى كتاباته المتأخرة وفى ميلاد «المأساه» يعبر «ديونيزيوس» عن العنصر الجدلى النافى والضرورى، والذى يصبح بدونه إبداع القيم الاستطيقية مستحيلاً[٢] .

كما يعبر ديونيزيوس فى «ميلاد المأساه» عن الألوهية متعددة المعانى وفقاً للأسطورية اليونانية، فهو متحد إتحاداً سرياً مع أبولو، وهو يماثل إله الموت بوصفه إله الحياة الفياضة، وبوصفه إلهاً تقطعه كاهنات «باخوس» إرباً .

أما فى المؤلفات المتأخرة فيطلق اسم «ديونيزيوس» على الوجود الحى الذى يبنى ويهدم، ويبدو نيتشه وكأنه فى مستهل أسطورة جديدة تتناول ألوهية العالم[٣]، ويصبح الديونيزيوسى نقيضاً للمسيحى، ولا يعبر نيتشه فى بداية موقفه الفلسفى عن أية أفضلية لأى من العنصرين الأبولوني والديونيزيوسى على الآخر، أما فى موقفه المتأخر، فنجد أنه يستخدم مسمى «ديونيزيوس» ليرمز به إلى رؤيته الخاصة للعالم[٤].

يقول نيتشه بهذا الصدد : «... أن نقاوم كل ما هو مسيحي عن طريق شيء يفوق المسيحية، ولا نكتفي بأن نطرحها جانباً وحسب؛ لأن التعاليم المسيحية تعارض المذهب الديونيزيوسي .. ألا تعبر العبادة الديونيزيوسية عن شكل من أشكال توكيد الحياة، .. ألا تكون نموذجاً للروح التي تخلصت من تناقضات الوجود .. أننى أصف بهذا الصدد ديونيزيوس اليونان: التوكيد الديني للحياة بأسرها والذى يخلو من أى إنكار لقيمتها .. «ديونيزيوس ضد المصلوب»، هذان هما المتناقضان الحقيقيان، ويكمن الإختلاف بينهما من حيث المعنى، فالحياة ذاتها بما فيها من خصوبة وعود أبدى تخلق العذاب والهدم، وإرادة الفناء، أما «معاناة المصلوب» بوصفه بريئاً، فهى بمثابة إعتراض على الحياة، وإدانة لها. فالمشكلة - إذن - كامنة فى معنى المعاناه :

---

(1) Stern J. P.: "Nietzsche", PP. 129-130 .
(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 109 .
(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٢٠٧ .
(4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 540 .

فهل هو معنى «مسيحى» أم معنى «مأسوى» ، فى الحالة الأولى تفترض المعاناة وجوداً مقدساً، وفى الحالة الثانية يصبح الوجود مقدساً بدرجة كافية تسمح بتبرير قدراً هائلاً من المعاناة[1] .

ابتكر نيتشه فى نهاية «هوذا الإنسان» القاعدة الخاصة بإتجاه إنقلاب القيم» ، وتتمثل هذه القاعدة فى عبارة «ديونيزيوس ضد المصلوب» ، فالقيم الجديدة التى ينادى بها أتباع ديونيزيوس يجب أن تعارض قيم المصلوب، وهذه العبارة تهتم بإعادة تقويم القيم بصفة عامة، وبمعركة قيم الحياة الصاعدة التى ينازل فيها من أجادوا التحول عن قيم الحياة الآفلة والمتدهورة [2].

مما سبق يتضح لنا أن «وضع المصلوب» فى مقابل «ديونيزس» هو بمثابة مقارنة بين تصورات العذاب الخاصة بهما، وتنتهى هذه المقارنة إلى أن العذاب فى التصور المسيحى هو الدرب الذى يقود إلى وجود مقدس كائن خلف حدود العالم، بينما الوجود فى نظر اليونان على قدر كاف من القداسة، ويحتاج إلى تبرير عذاب لا حد له، وفى ذلك نلمح طبيعة «ميلاد جديد للعالم» ، فإنقلب كل شىء، وتبدلت قيم جميع القيم، فعذاب ديونيزيوس يعوضه على الدوام فرح الولادة المرير، فهو سيد الولادة كما أنه سيد الموت، وليس العذاب والموت والإنحطاط على الدوام إلا الوجه الآخر للفرح والبعث والإزدهار، كما يمثل ديونيزيوس الحياة نفسها : الحياة ذات الوجهين، الحياة المثقلة بالعذاب، والمترعة بالفرح، الحياة الخلاقة الهدامة، أما «المصلوب» فهو رمز عذاب ينكر هذا العالم الأرضى، ويشير إلى حياة أخرى وأخلاق تعادى هذه الحياة، وهو لا يرمز إلى المسيحية وحدها، وإنما يرمز أيضاً إلى سقراط وأفلاطون والميتافيزيقا الغربية بأسرها التى تجهد نفسها بالتفكير فى نظام الأشياء داخل العالم بدلاً من التفكير فى كلية العالم الفاعلة[3] .

يرى نيتشه أن ميلاد «المأساه»يعبر عن عداء عميق صامت للمسيحية، فالمسيحية ليس أبولونية ولا ديونيزيوسية، وهى تنكر كل القيم الإستطيقية : القيم الوحيدة التى اعترف بها نيتشه فى مؤلفه الأول، والمسيحية تعبر عن العدمية بالمعنى العميق للكلمة،

---

(1) Ibid., PP. 540-543 .
(2) James, C., O' Flaherty: "Studies in Nietzsche ..", PP. 111-113 .
(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ٢١٠ – ٢١١ .

بينما يتحقق فى الرمز الديونيزيوسى أقصى حدود التوكيد والإثبات، كما يمكن أن نذهب إلى أن المسيحية تعبر عن نوع سرى وخفى من روح الثقل[1].

«فالإنسان المأسوى» يؤكد حتى على أقسى أنواع المعاناه، وهو قوى تماماً، وتتميز قوته بالوفرة والثراء، كما أنه قادر على التأليه والتمجيد، أما «المسيحى» فهو ينكر حتى السعادة الأرضية، وتتسم روحه بالضعف والفقر، وهو محروم من المعاناه بأى شكل من أشكالها[2]. و «المصلوب» لعنة على الحياة، وعلامة مريضه على الخلاص من الحياة، أما «ديونيزيوس» الذى تمزقت أوصاله فهو وعد بالحياة، وسوف يولد من جديد، ويعود بصورة أبدية من حطام الهدم والإفناء.

يرى نيتشه أنه ما من شيء يناقض التفسيرالاستطيقى الخالص لهذا العالم أعظم من الحكم القطعى المسيحى الذى هو فى النهاية حكم أخلاقى فحسب، فالمسيحية بمعاييرها المطلقة تحقر من شأن كل الفنون، وتنكرها، وتدينها، فتجعلها تعبيراً عن الكذب والبهتان[3]، وفى ذلك عداء شديد للحياة؛ لأن الحياة بأسرها تقوم على المظهر، والفن، والرؤية الإنسانية، وضرورة الخطأ، وتخفى المسيحية إفراطاً فى الحياة من أجل الحياة، ويتنكر هذا الإفراط فى الإعتقاد بحياة أخرى أو أفضل، فكراهية هذا العالم، وإدانة العاطفة والإنفعال، والخوف من الجمال الحسى والإشتياق إلى العدم والنهاية كل ذلك يعبر عن أشكال من إرادة الفناء وعن أعراض مرض مهلك[4].

مما سبق يتضح لنا أن حل شفرة الرمز «ديونيزيوس ضد المصلوب» من أصوب الطرق المؤدية إلى فهم فلسفة نيتشه المتأخرة، وعندما يذكر نيتشه «المصلوب» فهو لا يعنى بذلك «يسوع التاريخ»، وإنما هو رمز يفوق كل ما سبقه من رموز فى التعبير عن التدهور والحياة الآفلة[5]. ويرى نيتشه أن عناصر الوجود التى يرفضها المسيحيون وغيرهم من العدميين يجب أن تحتل مرتبة علياً فى النظام الهرمى للقيم أكثر من المكانة التى تحتلها قيم التدهور، ولفهم ذلك نحتاج إلى الشجاعة والقوة الفياضة؛ لأن الإنسان يقترب من الحقيقة بقدر ما يكون شجاعاً قوياً[6].

---

(1) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", P. 866 .
(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 543 .
(3) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", P. 941 .
(4) Ibid., PP. 941-942 .
(5) James, C., O' Flaherty: "Studies in Nietzsche ..", PP. 111-113 .
(6) Nietzsche, F.: "Ecce Homo", P. 867 .

وبعد «ديونيزيوس» – حسبما يراه نيتشه – «إلهاً يتفلسف» أو فيلسوفا جديداً يراه نيتشه قادما[١]، ويعتبر إختيار ديونيزيوس شكلاً رمزياً لنموذج الفكر والإرادة الخالقة، فالجسم الديونيزيوسى شكلاً رمزياً لنموذج الفكر والإرادة الخالقة، فالجسم الديونيزيوسى المقطع الأوصال، يعاد خلقه من جديد، ويمزق إرباً مرة ثانية، ويؤكد ذلك تعدده، وإفتقاره إلى، وحدة الذات بمعناها المنطقى، كما يتناقض ذلك مع جسم التراث الغربى الذى يعبر عن وظيفة المعنى والدلالة، والذى تلتئم أوصاله بدلاً من تمزيقها[٢].

ولكن هل يعد ديونيزيوس خصماً للمسيح حقاً ؟

فى الواقع أنه ما من شئ يبدو أكثر تعبيراً عن المسيحية أو أقرب إلى سر الانسان والمصلوب أكثر من «تبرير ديونيزيوس للعالم» الذى يقول عنه نيتشه إنه يحول معاناة العالم دون أن يسلب منها ما فيها من حقيقة[٣]، ومن الممكن أن نتبين فى مؤلف نيتشه الأخير: «إرادة القوة» مناجاة ومناداة تسعى نحو إله جديد، وهو لم يعد إلهاً على شكل موجود؛ إنه إله الوجود اللامدرك، إله العالم الفاعل الواضح وضوح السماء التى تقوم فى ضيائها جميع الأشياء المحدودة، وهو الاله القريب قرب الأرض المنغلقة التى يعود إليها كل ما يولد منها، ويشير هذا الاله إلى الوحدة بين «إرادة القوة» بوصفها النزعة الأبولونية، «والعود الأبدى» بوصفه العمق الديونيزيوسى الزمنى فى الأشياء المتناهية جميعاً، ويطلق نيتشه مسمى «اللعب» على الوحدة التى تربط إرادة القوة والعود الأبدى، ولكن طبيعته تظل غامضة[٤].

ويقدم نيتشه صورة الطفل «كتبرير إستطيقى» ليس فقط «وراء الخير والشر»، ولكن أيضاً وراء كل صراع وخصومة وعداء، وتبرر رؤية العالم بأسرها على أنها «رؤية طفل يلعب»[٥].

---

(1) Jaspers, Karl : "Nietzsche, Introduction à sa Philosphie", pp. 376 - 377 .
(2) Giocoechea, David: "The Great Year.." p. 284 .
(3) Stern, J. P.: "Nietzsche", p. 130 .
(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص ٢٠٩ – ٢١٠ .
(5) Stern, J.P.: Nietzsche", p. 132 .

تعقيب : العلو فى «الرمز الديونيزيوسى»

أوضح نيتشه صورة ديونيزيوس فى مؤلفاته المبكرة على أنها صورة «إله العلو بالحياة» الذى يحتفى بالعالم «كإله راقص أو طفل»، كما ذهب إلى أن إسم ديونيزيوس يطلق على كل الوهية تعلو على كل فكرة إستطيقية ضيقة تبرر عالم المعاناه بصورة أبدية، وتعبر بطريقة مأسوية عن الوجود .

أما فى مؤلفاته المتأخرة، فلم يعد «ديونيزيوس ضد أبولو»، ولم يعد مبدع القيم الاستطيقية، بل أصبح «ديونيزيوس ضد المصلوب»، ويحدد معنى المعاناه الخلاف بين الأمرين، فالمعاناه فى «ديونيزيوس ضد أبولو» ذات معنى مأسوى، فى حين أنها فى «ديونيزيوس ضد المصلوب» ذات معنى مسيحى ينكر هذا العالم بينما يؤكد ديونيزيوس على الحياة، ويعوض عذابه دوماً فرح الولادة المرير، «فالمصلوب» عند نيتشه رمز إلى إدانة الحياة وإتهامها، و«الديونيزيوسى» رمز إلى نموذج الفكر والإرادة الخلاقة، ويمكننا القول بأن «صورة ديونيزيوس» تشير إلى حياة متعالية، ولكنها تتجه نحو هذه الأرض، أما «المصلوب»، فيشير إلى حياة متعالية ولكنها تتجه نحو العالم الآخر، وعلى ذلك فإن ديونيزيوس والمصلوب رمزان متعاليان يختلفان من حيث الدلالة والاتجاه .

الباب الثالث

العلو في فكرتى الإنسان الأعلى وإرادة القوة

الفصل الخامس

العلو فى فكرتى الإنسان الأعلى

أولاً – تمهيد تفسيري :

من الأفكار التى أسيء فهمها وإستخدامها إلى حد بعيد فكرة الإنسان الأعلى عند نيتشه، ولذا فلقد أكد نيتشه مراراً أن مؤلفاته لا يمكن فهمها إذا ما قرئت بسرعة وعجلة، كما ناشد قراءه فى مقدمات مؤلفاته بوجوب الإحتراس فى قراءة ما يكتب، فعليهم أن يعيدوا ما قرأوه ليس فقط بعناية وإنما بعين ترقب ما يأتى قبل وبعد .. «بذخيرة عقلية، بأبواب تركت مفتوحة، بأصابع رقيقة وأعين نافذة بصيرة» ، كما تفترض مؤلفاته أن يبدأ القارىء بما كتب مبكراً، وألا يدخر جهداً فى متابعة فكر الفيلسوف[١] .

تؤكد القراءة الصحيحة لفكرة الإنسان الأعلى فى فلسفة نيتشه أنه إنسان العلو أو إنسان المجاوزة الذى يجاوز العدمية فى أشكالها المختلفة[٢] ، وإذا كانت فكرة الإنسان الأعلى قد نالها قدر غير ضئيل من سوء التفسير فهى تعبر أيضاً عن أكثر الجوانب المشوقة فى فلسفة نيتشه، كما تمثل النصف الثانى من نظرية نيتشه عن الإنسان «كامكانية»[٣] .

قد يقع اللوم على نيتشه نفسه الذى ترك المعانى مفتوحة أكثر مما ينبغى فأتاح الفرصة لشقيقته «اليزابيث» فأوحت إلى هتلر بأنه نموذج للإنسان الأعلى الذى بشر به نيتشه. فإذا ما اعتقد البعض أن الإنسان الأعلى هو ذلك الشخص المتنمر، المستأسد على من هو أضعف منه، والذى يجد متعته فى التمرينات الوحشية على القوة، فإن نيتشه هو وحده الملام، لأن شروحه وتفسيراته قد أبهمت مبادئه[٤] ، ولأن الإستعارات والتشبيهات التى إستخدمها فى «زرادشت» فى حديثه الأول عن الإنسان الأول قد ضللت معظم قارئيه، وذلك مثل تشبيهات القرد والحبل كما سيأتى بيانه[٥] .

***

---

(1) Kaufmann, Walter: "Nietzsche, Philosopher .." P. 268 .

(2) Riedel, Manfred : "Geschichte der Philosophie in 19 . Jahrhundert, Text und Darstellung, Philipp Reclam Jun, Stuttgart, Germany, 1981, P. 40 .

(3) Danto, Arthur : "Nietzsche As Philosopher", The Macmillan Company, New Yokr, U. S. A., 1965, PP. 198-199 .

(4) Howey, Richard, Lowell : "Heidegger and Jaspers On Hietzsche, P. 131 .

(5) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 268 .

ورد مصطلح «الإنسان الأعلى» فى مؤلفات نيتشه المبكرة، إلا أنه يميز مؤلفاته لمتأخرة، – على سبيل المثال «هكذا تكلم زرادشت» ، وما تلاه من مؤلفات[1] .

هذا، ويعلم نيتشه على لسان «زرادشت» نموذج الإنسان الأعلى من خلال المقالات التعليمية، والحوار الذاتى الحماسى، فيضعنا مباشرة فى نطاق وجوده، وفى تجربته الحميمة[2] ، والإنسان الأعلى هو الموضوع الأساسى فى كتاب زرادشت، بل يمكننا أن نذهب إلى أنه مضمون ومحتوى كل تعاليم هذا المؤلف[3] .

يقوم الإنسان الأعلى فى «زرادشت» بأول ظهور عام له وسط الجمهور وهذا الظهور على درجة كبيرة من الأهمية[4] . فيستهل زرادشت خطابه إلى الناس بقوله:

«إننى آت إليكم بنبأ الإنسان المتفوق، فما الإنسان إلا كائن يجب أن نفوقه، فماذا أعددتم للتفوق عليه؟ .. إن كلاً من الكائنات أوجد من نفسه شيئاً يفوقه، وأنتم تريدون أن تكونوا جزراً يصد الموجة الكبرى فى مدها، بل إنكم تؤثرون التقهقر إلى حالة الحيوان بدلاً من إندفاعكم للتفوق على الإنسان وهل القرد من الإنسان إلا سخريته وعاره ؟ .. على أن الإنسان لم يفتأ حتى اليوم أعرق من القرد فى قرديته .. لقد آتيتكم بنبأ الإنسان المتفوق، إنه من الأرض كالمعنىَ من المبنى، فلتتجه إرادتكم إلى جعل الإنسان المتفوق معنى لهذه الأرض، وروحاً لها» [5] .

ويصور نيتشه الإنسان الأعلى فى مؤلفه «زرادشت» فى صورة المحيط قائلاً : «والحق ما الإنسان إلا غدير دنس، وليس إلا لمن أصبح محيطاً أن يقبل هذا الغدير فى عبابه دون أن يتدنس، تعلموا من هو الإنسان الأعلى . إن هو إلا ذلك المحيط تغرقون فيه إحتقاركم فى أغواره، وهل تتوقعون بلوغ معجزة أعظم من هذه المعجزة؟ »[6]

وفى موضع آخر يجعله فى صورة البرق الساطع : إن الإنسان الأعلى هو البرق الساطع من الغيوم السوداء، من الإنسان»[7] . ويريد زرادشت أن يتعلم الناس الآن

---

(1) Copleston, F., "Friedrich Nietzsche: Philosopher of Culture, P. 79 .

(٢) أويجن فنك، «فلسفة نيتشه»، ص ٩٥ .

(3) Pütz, Peter : "F. Nietzsche", P. 40 .

(٤) أويجن فنك، «فلسفة نيتشه»، ص : ٩٦ .

(٥) فريد ريش نيتشه : هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، الجزء الأول، ص ٣٣ .

(٦) نفس المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٣٤ .

(٧) نفس المرجع السابق، الجزء الأول، «الإنسان الأخير»، ص ٤١ .

الهتاف باسم الإنسان الأعلى[1] . «فما الحياة إلا على القمم، وهأنذا أنشق الهواء الطلق على أعالى الجبل حيث لا أشم روائح المجتمع الإنسانى» [2]

هناك من الشراح[3] من آثر استخدام المصطلح الألمانى «Ubermenseh» مفضلاً اياه عن الترجمة الإنجليزية المعروفة Superman وليس ذلك لأن البادئة – Super – سوف تؤدى إلى تضليلنا، ولكن لأنها لا تحدد فى أى إتجاه يفوق الإنسان الأعلى الآخرين، فهناك مثلاً قوة فوق إنسانية،وذكاء فوق إنسانى،وتحمل فوق إنسان... الخ.

وهناك من[4] إستخدم الترجمة الإنجليزية Overman، وتعنى كلمة «Over» لغوياً: بعيداً وأعلى من الهضاب والتلال مثلاً، لذا فضل «دانتو» الإبقاء على المصطلح الالمانى بدون ترجمة ولقد آثرنا إستخدام الترجمة العربية «الإنسان الأعلى» لأنها تتناسب ومفهوم العلو كما سيأتى بيانه .[5]

وجدير بالملاحظة أن نيتشه لم يبتكر كلمة Ubermensch، ذلك أن مصطلح Hy-peranthropos «بمعنى الإنسان الأعلى أيضاً قد وجد فى كتابات لوسيان[6] فى القرن الثانى بعد الميلاد، ونيتشه كفيلولوجى كلاسيكى درس لوسيان، وأشار إليه عدة مرات فى كتابات الفيلولوجية، كما وردت لدى هردر[7]، وجيته فى[8] فاوست «الجزء الأول – السطر ٤٩» حيث تحتفر النفس فاوست المخيف الذى سحرها وأطلق عليها «الإنسان الأعلى». ظهرت ubermensch أول ما ظهرت فى «تأملات فى غير أوانها «حيث بحث فى التأمل الثالث عن الطريقة التى يمكن للفرد بها أن يعطى معنى لحياته فلا يبقى «وجوده» حدثاً بلا مغزى، ورأى نيتشه أنه لابد للإنسان من إدراك ذاته الحقيقية، ولكن كيف يمكن التعرف على هذه الذات الحقيقية التى يتم النضال فى سبيلها؟ ويجيب نيتشه بأنه على المرء أن يتأمل صورة«المربى»، وكل من

---

(١) نفس المرجع السابق، الجزء الثانى، «فى الجزر السعيدة»، ص ١١١ .

(٢) نفس المرجع السابق، الجزء الثالث، «العودة» ص ٢١٤ .

(3) Arthur, Danto .

(4) Walter, Kaufmann .

(5) Danto, A.: "Nietzsche As Philosopher", P. 195 .

(٦) لوسيان Lucian(١٢٥ ب.م – ١٩٠ ب.م) : أحد المعلمين أو الفلاسفة السوفسطائيين الاغريق – ليس تاريخ ميلاده ووفاته يقينيا، كتب ٧٩ عملاً نثرياً، ومؤلفين مأسويين من النوع الساخر .

(٧) يوهان جوتفريد فون هردر (١٧٤٤ – ١٨٠٣) ناقد ألمانى، فيلسوف ولاهوتى لوثرى – له تأثير بعيد المدى على تاريخ الفكر الألمانى .

(٨) يوهان فولفجانج فون جيته (١٧٤٩ – ١٨٣٢) أعظم الشعراء والأدباء الألمان فى جميع العصور.

يتخذون هيئته التي أحبها حباً جماً، وعليه أن يواجه ذاته الحقيقية التي لا تكمن متخفية بداخله، «ولكنها توجد فوقه» . أو فوق الذات بصورة لا تقبل القياس، كما حدد «هدف الإنسانية» - في التأمل الثاني - في «السعي إلى خلق نوع أعلى متمثلاً في الإنسان الأعلى» ، وأعلن في التأمل الثالث أن «هدف التطور» يتمثل في خلق الإنسان العظيم الذي يظهر في الوجود بمحض الصدفة.(١)

أما في كتابه «الحكمة المرحة» فلقد ذهب إلى إفتراض علاقة بين الذات المثالية الموجودة، فوقنا، والإنسان الأعلى، وهو في هذا الصدد يطرى على فكرة إبتكار الآلهة والأبطال والإنسان الأعلى من كل نوع، وهو الذي يمثل بدوره الآلهة، وأنصاف الآلهة، وأبطال اليونان القدامى .(٢)

وإذا ما أنتقلنا إلى كتابه «زرادشت» وجدنا الإنسان الأعلى هو الموضوع الأساسي في هذا المؤلف، كما أنه يمثل مضمون ومحتوى كل تعاليم زرادشت(٣) ، ويبدو أن أكثر الشروح المتماسكة المترابطة لفكرة الإنسان الأعلى نجدها في الأمثله الرمزية التي وردت في زرداشت وفي أشعاره(٤). أما عن صورة الإنسان الأعلى في مؤلفاته المتأخرة إبتداء من خصم المسيح(٥) فنجد نيتشه يتحدث عن ذلك النوع من الإنسانية الذي يمكن استيلاده، ويمثل معنى القيمة بالنسبة إلى الآخرين في نفس الوقت، ويرى أن هذا النوع من الإنسانية قد ظهر في الماضي كحدث سعيد، وبصفة استثنائية، أما النموذج المضاد لهذا النوع فلقد نشأ عن الخوف والفزع، وهو الحيوان الخادم أو حيوان القطيع، أو «الحيوان الإنساني المريض - المسيحي» .(٦)

ثانياً - إستبعاد المفاهيم الخاطئة عن فكرة الإنسان الأعلى بواسطة عملية النفي :

أ - الإنسان الأعلي ليس هو الوحش الأشقر :

ليس الإنسان الأعلى هو الوحش الأشقر الذي روجت له النازية، لأن ذلك الأخير يظل تابعاً، سعيداً إلى الأبد، أما الإنسان الأعلى فمكانه في الأمام،وهو لا يعبر عن

---

(1) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 266 .
(2) Ibid., P. 267 .
(3) Putz, P.: "Nietzsche", P. 40 .
(4) Howey, R. L.: "Heidegger and Jaspers ..", P. 131 .
(5) Der Antichrist .
(6) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher", P 270 .

توقف حركة النشاط، وإنما هو بداية في إتجاه مفعم بالنشاط وملىء بالحركة لا ينتهى، وعلى ذلك نلاحظ أن الإنسان الأعلى ليس هو الوحش الأشقر الهمجى، وليس هو الهمجى الضخم، ولكنه الإنسان الذى تطور ذهنياً وفسيولوجياً إلى حد بعيد، الإنسان الذى بلغ درجة عالية من التحضر، والذى برع فى كل الأعمال الجسدية، وهو القادر دوما على كبح جماح نفسه، ويحترم ذاته، إنه إنسان التسامح لا عن ضعف، وإنما عن قوة، وليس ممنوع عنه أو محرم عليه سوى الضعف كرذيلة أو كفضيلة .

ننتهى من ذلك إلى أن الإنسان الأعلى عند نيتشه لا يعلو فوق الحيوان Ubertier، بمعنى أنه ليس «حيواناً أعلى»، كما أنه ليس وحشاً Untertier ولكنه بكل تأكيد الإنسان المفكر الذى يقاوم العدمية بأشكالها المختلفة[1] .

ب - الإنسان الأعلي ليس هو الإنسان الأخير، ولا إنسان القطيع، ولا الإنسان المتوسط :

«.. لقد قال القطيع : من فتش فقد تاه، ومن انعزل فما أمن العثار».[2] ويقول زرادشت : «من لا قبل له بحكم نفسه، وجبت الطاعة عليه»[3] ويضيف فى موضوع آخر : «كل إنسان تعجزون عن تعليمه الطيران، علموه على الأقل أن يسرع بالسقوط»[4]، ويوضح زرادشت الأمر عندما يعلن : «إننى ما جئت إلا لأخلص خرافاً عديدة من القطيع، وسوف يتمرد الشعب والقطيع علىّ».[5]

ومما يلاحظ إشارات نيتشه المتعددة إلى «نظام المراتب»، فهو يذهب إلى وجود مفكرين سطحيين، ثم مفكرين متعمقين، يغوصون فى عمق الأشياء، وأخيراً وجود مفكرين أكثر تعمقاً يستكشفون أسس الأشياء وأصولها، إلا أن هناك من يلصقون رؤوسهم بالمستنقعات وهم يمثلون أدنى مرتبة .[6]

---

(1) Riedel, Manfred : "Geschichte der Philosophie", P. 400 .

(٢) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول، ص ٨٨ .

(٣) نفس المرجع، ص ٢٢٤ .

(٤) نفس المرجع، ص ٢٣٩ .

(٥) نفس المرجع - ص ٤٤ .

(6) Nietzsche, F.: "Daybreak-Thoughts on the Prejudices of Morality", Trans. by Hollingdale, R. J.,Cambridge University Great Britain, 1982, P. 188.

ويذكر نيتشه في «الحكمة المرحة» نوعين من المريدين والتابعين غير المرغوب فيهما : «أحدهما لا يمكن أن يقول «لا» والآخر يقف موقفاً وسطاً بين كل شيء، الأول يعاني كثيراً، لأن طريقته في التفكير تتطلب روحاً شجاعة، والآخر يختار الوسط في كل شيء، وهو يمثل التوسط في كل الأمور يقول : أود أن يكون لأعدائي مثل هذا المريد»[1]، ويقول ضد نزعة التوسط هذه «.. إن الفيض والغزارة وتجاوز الحد يمثلون جميعاً الماء الذى تحب نفسي أن تسبح فيه» .[2]

ويستعرض نيتشه في الجزء الأول من «زرادشت» صفات الإنسان الأخير التي تقف على طرفي نقيض مع صفات الإنسان الأعلى، فهذا الأخير يعبد مثالاً ما، ولا يحارب في نفسه غريزة أو ميل[3]، كما يوضح نيتشه صفات الإنسان الأعلى من خلال مقالته التي جاء فيها : «إنني أحب من لا غاية لهم في الحياة إلا الزوال، فهم يمرون إلى ما وراء الحياة ..أن عظمة الإنسان قائمة على أنه معبر وليس هدفاً، .. أحب من عظم احتقارهم لأنهم عظماء، أحب المتعبدين بدفعهم الشوق إلى المروق كالسهم إلى الضفة الثانية .. أحب من يقدمون ذاتهم قرباناً للأرض لتصبح هذه الأرض يوماً ميراثاً للإنسان الأعلى» .[4]

أما عن الإنسان الأخير فيقول : «سأخاطبكم عن أحقر الكائنات، عن الإنسان الأخير، ..ويل لنا، لقد اقتربت الأزمنة التي لن يفوق الإنسان فيها سهام شوقه محلقة فوق البشرية، إذ تخونه قوسه، وتتراخى أوتارها .. لقد اقترب زمان الإنسان الحقير الذى يمتنع عليه أن يحتقر نفسه . ستصغر الأرض في ذلك زمان، فيطوف على سطحها الرجل الأخير الذى يحول إلى مدنية كل ما يدور به، أن سلالة هذا الإنسان لا تباد! فهي أشبه ما تكون بالبراغيث! وهو أطول البشر عمراً.. إنهم يقتحمون الحياة باحتراس لأن الوجل والمرض في عينهم خطأ، وما سلم من الجنون من يتعثر منهم بالحجارة والناس .. ليس هناك راع، وليس إلا قطيع واحد، وكل امرىء يتجه إلى رغبة واحدة، فالمساواة سائدة بين الجميع، ومن اختلف شعوره عن شعور المجموع يسير بنفسه مختاراً إلى مأوى المجانين» .[5]

---

(1) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", Trans. by Common Thomas, Frederick Ungar Publishing Co., New York, 1960, P. 73 .
(2) Nietzsche, F.: "Daybreak", P. 175 .
(3) Pütz, P.: "Nietzsche", P. 40 .
(٤) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول، ص ٣٥ .
(٥) نفس المرجع السابق : الجزء الأول، ص ص ٣٧، ٣٨ .

يقدم لنا «زرادشت» فى النص السابق صورة الإنسان الأخير فى ساحة السوق وهو الإنسان الذى فقد كل مثالية، وكل قدرة على التغلب على ذاته، كما أنه الإنسان الذى لا يجرؤ على أمر ولا يبغى من بعد شيئاً، ولا يغامر بشيء، والذى جعله ماضيه بليداً وقد سئم الناحية، أنه رجل العدمية السلبية، والرجل الذى لم يعد يؤمن بشيء، والذى خمدت فيه القوة الخلاقة فى الطبيعة الإنسانية، وهو يعيش فى الحقيقة حياة بائسة رغم ثقافته الواسعة، إنه الرجل الذى لم يعد مهمة بالنسبة إلى ذاته، ولم تعد تغزوه الحماسة : «.. له فى النهار لذته اليسيرة، وفى الليل لذته اليسيرة، ولكنه يقدس الصحة» .(1)

يقول نيتشه مستطرداً عن فئة المتطفلين : «إن أدنأ فئة وأحطها فى أى نوع إنما هم الطفيليون، وما يغذى هذه الفئة الدنيئة إلا أرفع فئة، وأشرفها فى ذلك النوع، وكيف لا يتراكم العدد الأوفر من الطفيليين على نفس طال سلمها، فطال المدى بين أحط درجة وأعلى درجة فيها؟.. وتلك هى النفس التى أحبت ذاتها فوق كل حب، فبدت فيها مصاعد ومنازل لكل الأشياء، واتسعت لكل جزر ومد..» .(2)

يؤكد نيتشه فى النص السابق على فكرة «نظام المراتب»، والصراع القائم بين فئة الطفيليين والإنسان الأعلى، وما يترتب على هذا الصراع من ضرورة ظهور الإنسان الأعلى .

ويذكر نيتشه فى مؤلفه «إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد» عن الروح الحرة، التى يقدمها كنموذج تقريبى للإنسان الأعلى كما سيأتى بيانه، يذكر عنها أنها تزدرى أن تهب ذاتها لعبادة القطيع كما يفعل الآخرون : «فلقد اعتادت الروح الحرة أن تأتى إلى العالم بهدوء، وترحل عنه بنفس الهدوء، مهما كانت المتاهات التى قد تجول فى أنحائها، ومهما كانت الصخور التى تصطدم بها أحياناً فى مجرى النهر العذب، وحينما تصل إلى مصدر النور تسير فى طريقها بخفة ونشاط، وغالباً دونما ضجيج تاركة ضوء الشمس ليتغلغل فى أعماقها(3).

---

(1) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٧٠ .

(2) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» ص ٢٣٩ .

(3) Nietzsche, F.: "Human All-too-Human, A Book for Free Spirits", Trans. by Marion Faber, Lehmann, Stephen, The University of Nebraska Press, U. S. A., 1984, P. 174 .

فالإنسان الأعلى عند نيتشه يبارك ولا يلعن، ويعزف عن قطيع الكثرة، والأعداد الوفيرة[1] التي ينعق فيها كل إنسان بنعم أولاً، والإنسان الأعلى لا يستبعد أيا من الاحتمالات، لأن باب الإمكان دائماً مفتوح، وهو يتمتع بالصحة والثراء والوفرة، ولا يريد شيئاً لذاته، إنه العجلة التي تدور حول ذاتها، أو هو «الطفل اللاعب»[2]، كما أنه لا يعرف التردد أو المهادنة لأن «النسور تندفع مباشرة إلى الهدف» ، ويتوفر لديه أعظم قدر من الدوافع، وأعظم قوة يمكنه احتمالها .

أما من ناحية الأخلاق فيقول في كتابه : «إرادة القوة» «الإستغراق في الأخلاق يضع الروح في مرتبة أدنى، ويجعل المرء مفتقراً إلى غريزة الإمتياز، وإلى الشعور بحرية الطبائع المبدعة. والأمر سواء إذا قام بعبادة الأخلاق الجارية أو إستخدم مثاله لنقدها، فهو ينتمي إلى فئة القطيع حتى وإن كان ممثلاً لأعلى مطلب لهذه الفئة بمعنى أن يكون راعيها»[3] .

ويضيف قائلاً :«... ما من شيء يقف في طريق ظهور المبدعين والعظماء وتطورهم أكثر مما يطلق عليه اليوم في أوربا اسم الأخلاق كما لو لم يكن هناك أية أخلاق أخرى، ولا يمكن أن يوجد سوى هذه الأخلاق – «أخلاق القطيع» السابق ذكرها التي تقاوم بكل قواها لتحقيق السعادة الكونية على الأرض، والأمان، وغياب الخطر، والراحة، والحياة السهلة، .. وهي تعظ غالباً بمذهبين : « «مذهب الحقوق المتساوية» ، «ومذهب التعاطف مع المعاناه وكل من يعاني» ، وترى ضرورة القضاء على المعاناه .. وكل ما يعرض فكر القطيع ضروري للسمو بالإنسان النموذجي»[4] .

ويقول في موضع آخر : «... ولكن في غياب العظمة الروحانية يكون الإستقلال غير مسموح به، فهو يسبب الأضرار حتى وإن كان يريد فعل الخير أو ممارسة العدالة، أما الأرواح الصغيرة فيجب عليها الطاعة، لأنها لا تستطيع أن تكون عظيمة»[5] .

يشير نيتشه هنا إلى علاقة الأخلاق التقليدية بإنسان القطيع، كيف أن التحرر من قيود هذه الأخلاق يمثل الخطوة الأولى والضرورية في سبيل تحقيق فكرة الإنسان الأعلى الذي يبدع بذاته وقيمه معاييره الأخلاقية .

---

(1) Der Herde der "Viel zu Vielen" .
(2) Putz, Peter : "Nietzsche", PP. 40-41 .
(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 469 .
(4) Ibid., P. 501 .
(5) Ibid., P. 514 .

ومن الوسائل الأساسية للحفاظ على المسافات يقول : «.. ينبغي أن يتخلص النوع الأعلى من الإنسان من الآخرين من خلال التضحيات التي يبذلها من أجل حالة وجوده .. وجهة النظر الأساسية : أوجد المسافة ولكن لا تخلق أضداداً، اقض على الأشكال المتوسطة، وقلل من تأثيرها : تلك هي الوسائل الأساسية للحفاظ على المسافات»[1]. ويقول عن نظام تحطيم المتوسطين : «.. البصيرة التي تفتقر إليها الأرواح الحرة، والنظام الذى يجعل الطبيعة القوية أكثر قوة وقدرة على المسئوليات العظام، وعلى تحطيم المتوسطين يتمثل فى : الشك، سماحة النفس، الخبرة والتجربة والإستقلال»[2]، ويصرح فى موضع آخر من المؤلف نفسه بأن «نفس الشروط التى تعجل أو تحث على تطور حيوان القطيع تحث أيضاً على تطور الحيوان القائد»[3] وعلى ذلك يرى نيتشه إمكانية ظهور مستقبلين للإنسانية .. يقول : «ثمة مستقبلان للإنسانية : ١ - نمو مطرد للمتوسطين، ٢- تمييز واع وذاتى، أو المذهب الذى يخلق الهاوية، والذى يحافظ على أعلى وأدنأ نوع»[4]، ويرى أن : «.. المتوسطين يهلكون عندما تتزايد كثرة العناصر وتوتر المتضادات، والشروط الأولية للعظمة الإنسانية»[5]، ويؤكد رأيه هذا بقوله : «... الأغلبية العظمى من الناس لاحق لهم فى الوجود، فهم بمثابة «محنة» بالنسبة للإنسان الأعلى»[6] .

ويؤكد أن النوع المتوفر من الإنسان هو «الإنسان متعدد الأنواع»، وهو يمثل أكبر قدر من الفوضى ظهرت على سطح الأرض، ولكنها بالتأكيد ليست الفوضى التى وجدت قبل خلق العالم، كما يؤكد أن الإنسان الأدنى، والأغلبية العظمى من الناس مجرد «افتتاحيات» ،وتجارب يظهر الإنسان الكلى من خلال تمازج ألحانها مع بعضها البعض، كما يعد الانسان الكلى هذا علامة دالة على مدى تقدم الانسانية[7] .

أما عن الإنسان القزم فيقول : «... ينبغى أن نعتبر الإنسان القزم هو الهدف الوحيد لوقت طويل، لأن الأساس العام ينبغى أن يوجد أولاً حتى تستطيع الأنواع القوية من الإنسان الاعتماد عليه»[8]، فنيتشه يمجد القوة ويعلى من شأنها، ويعلم أن

---

(1) Ibid., P. 475 .
(2) Ibid., P. 480 .
(3) Ibid., P. 501 .
(4) Ibid., P. 500 .
(5) Ibid., P. 470 .
(6) Ibid., P. 467 .
(7) Ibid., p. 471 .
(8) Ibid., p. 475 .

الإنسان يجب أن يخضع نفسه للإنسان الأعلى، أى أن يكون وسيلة للإنسان الأعلى «أريد أن تولد مخلوقات تعلو على كل النوع الإنسانى، وأن نضحى بالجار وحب الذات من أجل هذه الغاية، ويجب ألا يتحرك الإنسان من خلال حب القريب[1]، وإنما حب البعيد[2] أو إنسان المستقبل، وأن يضحى بنفسه من أجله، وأن يكون جسراً ووسيلة للإنسان الأعلى[3].

يمكننا أن نذهب إلى أن الإنسان الأخير الذى يعرض صورته نيتشه ببصيرة نافذة إنما هو صورة حياتنا الحديثة، فالإنسان الأخير إنما هو نحن جميعاً، كما يمثل من يؤمنون بالاله نهار الأحد، ويفتقرون إلى اللهو الجماعى، وإلى أوقات منتظمة كى لا يبتلعهم الضجر المخيف فى حياة لم تعد تبغى شيئاً بل تبغى فى الأساس «اللاشئ»، ولقد حل الزمن الذى سبق أن تصوره نيتشه ، والذى بعثت فيه ظلاله رعباً شديداً ، «وا أسفى ! إن الزمن يقترب، ذلك الذى لن يرمى فيه الانسان سهم رغبته من بعد خلف حدود الإنسان، ولن يستطيع وتر قوسه أن يهتز من بعد»[4].

وعلى ذلك فالافتتاحية التى يبدأ بها القسم الأول من زرادشت تقوم على صورة «يانوس» التى يرى فيها زرادشت الإنسان، ويدور البحث فى هذه الافتتاحية حول الإنسان المجاوز وآخر إنسان وهما ليسا شخصين متناقضين تماماً، يعيشان الواحد إلى جانب الآخر؛ لأن الإنسان الأعلى ليس بعد واقعاً، بل هو أمل، وموقع هذا الأمل هو واقع آخر إنسان، ولقد آن فى ساعة الإنسان الأخير التاريخية أن يخلق الإنسان الأعلى، وأن يمضى المرء إلى لقياه كما الأمل الأخير، ولكن نيتشه يخفى هذه العلاقة، ويقلب ترتيب الأمور .

فالعقيدة التى تتناول الإنسان الأعلى والإنسان الأخير عند نيتشه تحمل طابع الافتتاحية، وهى ليست سوى مقدمة لمحاولة فلسفية تعيد التفيكر فى طبيعة الإنسان إنطلاقاً من الحقائق الأساسية المتمثلة فى إرادة القوة وموت الاله وعودة الشبيه الأبدية، وليس الإنسان الأعلى مجرد صورة وجودية، وليس الإنسان الأخير كذلك بدوره، فالميزة الوجودية تعنى التمهيد وحسب، وهى العلامة الأولى على الدرب الذى يسير

---

(1) die Nachstenliebe.
(2) die Fernstenliebe .
(3) Copleston. F.: Nietzsche, philosopher of culture, p. 81 .
(٤) أويجن فنك، «فلسفة نيتشه»، ص ٧١ .

عليه فكر نيتشه فى زاردشت[١]. هذا، ويتناقض الإنسان الأعلى مع الإنسان الأخير[٢]، بالقدر الذى يريد به هذا الأخير أن يتشابه مع الآخرين، وأن يشعر بالسعادة لمجرد أن يكون سعيداً، يقول الانسان الأخير : «لقد اخترعنا السعادة «ذلك هو إنسان – القطيع فى الحياة المعاصرة، وزراداشت نيتشه يشعر نحوه بالازدراء، لأنه يمثل ذلك النوع الذى لا تتغير طبيعته، ويكون دائماً ما هو عليه، ويمكننا القول بأن نيتشه يزدرى فى الإنسان الأخير ما هو عليه، ويحب فيه ما يمكن أن يصير منه[٣].

أما عن موقف نيتشه من المساواه فهو يعلن مراراً وتكراراً أن «لكل طريقه وليس هنالك جادة للجميع»[٤]، ويرى أن «المساواه» «علامة على الأعين الضعيفة»[٥]، ويقول موضحاً فى زرادشت تحت عنوان «العناكب» : «لا أريد أن أحسب من هؤلاء المنادين بالمساواه؛ لأن العدالة علمتنى : «أن لا مساواه بين الناس، وأنه من الواجب ألا يتساووا، وليس لى أن أقول بغير هذا المبدأ، وإلا فإن محبتى للإنسان تصبح إدعاء .. على الناس أن يسيروا على آلاف الطرق، وآلاف المعابر مسارعين نحو آتى الزمان، فتنشأ بينهم الحروب، وتتسع شقة التفاوت بينهم على مر السنين، وذلك ما ألهمنى إياه حبى العميم.. يجب أن يقيم الناس فى أعماق سرائرهم مثلاً علياً، ويجاهدون فى سبيلها، فيسير الصالح والطالح والغنى والفقير، والرفيع والوضيع إلى التصادم بجميع ما فى الأرض من نظم. لأن على الحياة أن تتفوق أبداً على ذاتها .. ولا غنى لها عن الدرجات والدركات ليعارض المنخفضون المرتفعين ... لنكن نحن أيضاً أعداء فيما بيننا أيها الصحاب، وليحشد كل منا قواه ليحارب الآخرين»[٦].

من ذلك يتضح ما يجده نيتشه فى «العناكب» كممثل على روح الثأر : ثأر الذين لم تحالفهم الأقدار من كل عظمة ونجاح فى الحياة، هم المبشرون بالمساواه الذين ينزع الفجر لديهم إلى الثأر من جميع أشكال الحياة القوية التى ترتكز بالطبع على اللامساواه، وبذا يشن نيتشه هجوماً على التيارات الحديثة كالثورة الفرنسية، وروسو، والاشتراكية، والديمقراطية، وعلى المسيحية ومفهومها فى مساواة البشر أمام الاله،

---

(١) نفس المرجع، ص ٧٢ .

(2) der Letzte Mensch.

(3) Howey, R.L. : "Heidegger & Jaspers On Nietzsche, p. 132 .

(٤) فريدريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، ص ٢٢٤ .

(5) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", p. 201 .

(٦) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» ص ١٢٨ .

ويعارض بشكل حاسم الموروث الغربى، كما يثور على مفهوم العدالة التقليدى، فبمقدار ما تكون الحياة عاجزة ضعيفة، تلح على المساواة بين الجميع، وتحاول الهبوط بالعظماء، وهى ترى فى العظمة جريمة تنال من المساواة وبودها أن تثأر من جميع الأقوياء ومن سبل النجاح فى الحياة، فإرادة المساواة تساوى إرادة القوة لدى المقصرين والعاجزين .

يحاول نيتشه بذلك نزع الأقنعة، لأن ما يفرض نفسه على أنه عدالة لا يعدو كونه إرادة قوة متنكرة خفية، تفرط فى إستغلال الفضيلة وشرف الأخلاق كى تفرض نفسها، «فالثأر» يكمن فى مفهوم الجمهور للعدالة، هذا العنكبوت الذى ينسج شباكه كيما يختنق فيها الحياة الارستقراطية والنوع النبيل[١] .

هذا، ولا توجد مطلقات أو لا مشروطات عند نيتشه، «فكل لا مشروط يعبر عن المرض، أنهم وعاظ المساواه الذين كافحوا بنجاح كى ينأوا بالانسان بعيداً عن الابداع فيما وراء ذاته» . كما أنه من الأمور الأساسية عند نيتشه أن يدرك الناس إختلافاتهم، وأن يحافظوا عليها : «لا أريد أن أكون مشوشاً مرتبكاً مختلطاً مع وعاظ المساواه – لأن العدالة عندى تقول : «الناس ليسوا على قدم المساواه، ولا ينبغى أن يكونوا كذلك، – المساواه تؤدى إلى التوسط» ، فنيتشه فى مجال حديثه عن الإنسان والميتافيزيقا ينحو منحى هيرقليطس، حيث يرى أن إبداع الانسان فيما وراء ذاته يتم من خلال فكرة النضال والمعارضة وحسب، وبتعبير ميتافيزيقى «لا توجد نهايات» ، فالانسان يجب أن يبدع فيما وراء ذاته، وذلك هو المعبر إلى الانسان الأعلى، إلى قوس قزح، وذلك بعد إجتنابه عواصف مريرة[٢] .

(جـ) الانسان الأعلي ليس هو الإنسان التطوري بمفهوم داروين :

أعلن نيتشه فى «إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد» «أن نظرية بقاء الأصلح الدارونية ليست هى وجهة النظر الوحيدة التى توضح تقدم مواضع القوة فى الانسان أو فى السلالة»[٣] .

ولكن هل أخذ نيتشه فكرة الإنسان الأعلى عن نظرية التحول الدارونية، وهل ترتكز ميتافيزيقاه على فرض مستمد من العلوم الطبيعية؟ كلا – فهو يقتصر على

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٧٥ .
(2) Howey. R.L. : "Heidegger & Jaspers, p. 111 .
(3) Nietzsche, F.: "Human, All - too - Human," p. 139 .

إستعادة أفكار شاذعة ليصوغ بها مشكلته، والإنسان كائن يجاوز ذاته؛ لأن الطبيعة الكلية للحياة؛ أى إرادة القوة تستبين فيه، ولأن حدس إرادة القوة يتطلب فى نفس الوقت حدس موت الإله، والعكس صحيح[١].

يبدو لنا أنه من العسير أن نفترض أن نيتشه يتصور نوعاً جديداً بصورة حرفية عندما تحدث عن الإنسان الأعلى، ولقد انتقد نيتشه داروين، ووصفه فى مؤلفه «فيما وراء الخير والشر» مع جون ستيورات ميل، وهربرت سبنسر بأنهم «المحترمون، ولكنهم المتوسطون من الإنجليز» ولقد تأثر نيتشه بنظرية داروين، ولكن على الرغم من ذلك التأثر، وعلى الرغم من إستخدامه لبعض مصطلحات التطور، فإنه يعتبر أن فكرة داروين عن النزاع من أجل البقاء فكرة قاصرة على نحو ما، ويرى نفسه خصماً للداروئية Anti - Darwinism ، لأنه يحل «النزاع من أجل القوة» «محل النزاع من أجل الوجود» ويرى أن المفهوم الأخير مفهوم فقير مزيف إذا ما قارناه بمفهوم إرادة القوة، ويصطدم نيتشه بالتطوريين الذين يجعلون الإنسان آخر صورة من صور التطور، على حين يرى إمكانية تطور الإنسان إلى الأعلى، ومعنى ذلك أن نيتشه يرى مستقبل الإنسان الأعلى معبراً عن ظهور نوع بيولوجى جديد، ومع ذلك فلم يكن ذلك هو ما يقصده تماماً، لأنه كثيراً ما يصور الإنسان الأعلى فى صورة إنسان إرتفع وسما إلى منزلة فسيولوجية وذهنية عظيمة»[٢].

يبدو لنا أن نيتشه قد اعتقد أن نموذج الإنسان الأعلى لا يمكن تحقيقه تلقائياً، ولا من خلال مجرى الحوادث الطبيعى، وفكرته فى هذا الصدد ليست داروئية بحال من الأحوال، وهو يعتقد أن «غير الصالح» هو الذى يبقى وينتشر، وأن عدداً أكبر من المتشابهين تماماً سوف يستحث الفرد المستثنى على الظهور، والعلو على الحياة،[٣] وإن كنا لا ننكر تأثر نيتشه بفلسفة داروين، واكتسابه منها أكثر مما اعترف به، إلا أن فكرة الإنسان الأعلى لا ينبغى أن تفهم إلا فى حدود المبدأ العام الذى يستعيض عن الأخلاقية بالسعى إلى النهوض بالحياة .

إذا كان القائلون بالتفسير التطورى لفكرة الإنسان الأعلى عند نيتشه قد وجدوا نصوصاً تعينهم على رأيهم كقوله : «إن كل كائن قد خلق من قبل شيئاً يعلو

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٧٦ .
(2) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", PP. 80-81.
(3) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 200 .

عليه» ، «.. إنكم قد سلكتم الطريق من الدودة إلى الإنسان «فلنذكر أن نيتشه يقول بعد ذلك مباشرة «ولكن لازال فيكم من الدودة الكثير، لقد كنتم فى وقت ما قروداً، ولا زال الإنسان إلى اليوم قرداً أكثر من القرد» ، فما يرمى إليه نيتشه من فكرة الإنسان الأعلى يختلف عن مجرد التقدم التطورى لأن التطور لا يقول إن الإنسان لا يزال إلى اليوم قرداً أكثر من القرد، أو أن فيه من الدودة الكثير .

ما يعنيه نيتشه بكلمة القرد أو الحيوانية عامة هو نزوعها إلى الثبات، لأنه يحمل على خضوع الحياة الحيوانية لإيقاع ثابت الذى يعنى أن الإنسان لم يتقدم عن مستوى الجمود الحيوانى كثيراً. من ذلك ننتهى إلى أن فكرة الإنسان الأعلى ما هى إلا دعوة إلى التقدم الحيوى المطرد، وهى استبدال تجدد الحياة بتجانس الأخلاقية[١] ذلك أنه بدأ مباشرة بطابع التعالى والعلو فوق الإنسان، وعبر عن ذلك بألفاظ بيولوجية :«لقد خلقت جميع الكائنات حتى الآن شيئاً يتجاوزها، فهل تريدون أن تكونوا جزراً لهذا المد العظيم؟»[٢] .

(د) الإنسان الأعلى لا يتقيد بالحدود الأخلاقية الموروثة للخير والشر :

يقول نيتشه على لسان زرادشت :«.. إنكم تنظرون إلى ما فوقكم عندما تتشوقون إلى الإعتلاء، أما أنا فقد علوت حتى أصبحت أتطلع إلى ما تحت قدمى، فهل فيكم من يمكنه أن يضحك وهو واقف على الذرى؟ .. من يحوم فوق أعالى الجبال يستهزىء بجميع مآسى الحياه. ويسهزىء بمسارحها بل بالحياه نفسها..»[٣] .

لقد اخترع الإنسان لوحات جديدة من القيم، وتقبلها لفترة من الزمن على أنها أبدية ولا مشروطة[٤]، أما الإنسان الأعلى فهو الذى يجد المثل الأخلاقى الأعلى عند نيتشه، فليس هو إنساناً طيباً» يخضع للقيم الأخلاقية المعترف بها، ويحاول تحقيق الخير وتجنب الشر، بل هو إنسان يسعى إلى مزيد من الحيوية فى كل شىء، كما أنه يعلو على الخير والشر جميعاً[٥] ، ويقتضى ذلك من الإنسان ألا يظل متعلقاً بشخص ما، لأن كل شخص سجن، وألا يستمر متعلقاً بوطن معين، ولا بأى نوع من الشفقة

---

(١) فؤاد زكريا، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، «نيتشه»، دار المعارف، ١٩٥٦، ص ٩٩ .
(٢) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول – «القراءة والكتابة»، ص ٦٢ .
(٣) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، القراءة والكتابة – الجزء الأول ص ٦٤ .
(4) Nietzsche, F. "Joyful Wisdom", P. 160 .
(٥) فؤاد زكريا، «نيتشه»، ص ٩٩ .

أو العطف ولا بفضائلهما، وألا يكون ضحية لأى جزئية من جزئياتها بوصفها كلا لأن الإنسان فى الأخلاق الجديدة «الإنسان الممتاز» فوق كل تقويم، وكل قانون وكل ما يعتقده الناس عامة، وهو لا يعنيه سواء قال الناس عن هذا الشيء إنه خير أو قالوا عنه إنه شر، لأن مهمته الرئيسية أن يكون خالقاً للقيم» .

«.. ان الإنسان الممتاز هو الذى يحدد معتقدات العصر بأكمله، ويعطى للحضارة صورتها، ويخلق القيم فى حرية تامة، غير آبه للخير والشر، والحق والباطل : فهو يخلق أخلاقه هو، والحق عنده هو» .

وهو إذا ما تحرر من هذه القيود كلها يعتمد على نفسه وحده.. «..والآن وقد أعوزك كل هاد ومرشد، فعليك أن تفهم أنه يجب عليك أن تصعد من فوق رأسك أنت».

وهو يناضل وحده باحثاً دائماً عن قيم جديدة، مخاطراً بنفسه فى سبيل ذلك[١] .

ثم يحاول جاهداً أن يفرضها على الناس، وواجب الناس أن يطيعوا، فالطاعة أول فضيلة لمن لا ينتسبون إلى طبقة الممتازين، وتكون لهؤلاء ولقيمهم .

ولكن ما هى هذه القيم الجديدة التى يضعها الإنسان الأعلى لنفسه؟ يجب على هذه القيم أن تعمل على السمو بمستوى الإنسانية، والإرتقاء بها فى سلم العلاء على الحياة حتى نصل إلى خلق نوع جديد، ممن هم فوق الإنسانية، فقيمة الإنسان الحالى تتحدد فى كونه وسيلة إلى خلق هذا النوع الممتاز، والغاية من الإنسانية هى خلق هذا الإنسان الأعلى، لذا كان لابد للقيم الجديدة أن تعمل على إيجاد هذا النوع وأن تهيىء لظهوره، وأول ما يمهد لوضع هذه القيم - كما سبق بيانه - أن يكون الإنسان حراً، محطماً لكل القيود، وأن يبدد كل هذه الأوهام الثقيلة الخطيرة التى أتت بها المذاهب الأخلاقية والفلسفية، كما أنه لم يعد يؤمن بالقيم التقليدية، وإنما يحلق تحليقاً حراً، دون خوف فوق الناس، وفوق الأخلاق، والقوانين، والتقويم التقليدى للأشياء[٢] .

هذا، ويعرف نيتشه الإنسان الأعلى فى مؤلفه «إرادة القوة» بقوله : «.. ذلك الذى

---

(١) عبد الرحمن بدوى : خلاصة الفكر الأوربى، سلسلة الفلاسفة، نيتشه، ط ٥، الكويت، ١٩٧٥، ص ص ٢٦٤ - ٢٦٦ .

(٢) نفس المرجع العربى، ص ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .

يحدد القيم، ويوجه إرادة العصر عن طريق تحديد مسار الطبائع السامية هو الإنسان الأعلى[١] .. وعلينا أن نعتبر أن المستقبل يلعب دوراً هاماً بالنسبة إلى كل تقويماتنا، وعلينا ألا نبحث عن قوانين أفعالنا فيما ورائنا، ذلك أن الإنسان الأعلى يحيا فوق الحكام، متحرراً من كل القيود، وتتمثل أدواته في هؤلاء الحكام»[٢].

يحدد نيتشه في نفس المؤلف مستويات القوة : «أن تكون قادراً على الحياة مع التقويمات المقلوبة، وأن تريدها بصورة أبدية» . ، كما يذكر نيتشه في «الحكمة المرحة» نوعاً طريفاً من الفقر الإرادى قائلاً : «.. إنه الآن فقير لا لأن كل شيء قد انتزع منه، وإنما لأنه ألقى بكل شيء ... ما الذى يهمه، لقد اعتاد أن يجد أشياء جديدة، إنهم فقراء الذين يسيئون فهم فقره الإرادى» ، وهو يقصد هنا الانسان الأعلى خالق القيم[٣]، فالتاريخ عند نيتشه ينطق دائماً بحقائق جديدة»[٤]. ويتضح موقف الإنسان الأعلى من فكرة «ما وراء الخير والشر» من خلال مفهوم نيتشه عن الكمال الجديد، ذلك أن «ما لا يتماشى مع المنطق، والجمال، والخير والحق لدينا، قد يكون كاملاً بمعنى أعلى من مثالنا» ، وهو عندما يتحدث عن «عالمنا الجديد» يرى أنه «ينبغي لنا أن ندرك إلى أى حد يمكنن أن نبدع عالم قيمنا، ومن ثم نستطيع تصور المعنى فى التاريخ»[٥]، كما أن الفيلسوف – كمرب عظيم – يجب أن تكون تعاليمه فيما وراء الخير والشر[٦].

وتوضح «فكرة الضد» عند نيتشه موقف الانسان الأعلى هذا فيقول : «الضد سيئ، ولكنه مع ذلك أفضل .. أن يدافع الانسان عن نفسه من خلال شك لا إرادى ضد الحب، أن يتعلم الصمت، .. أن يخلق لنفسه أركانا وزوايا وأنواعا من الوحدة لم تكتشف بعد من أجل لحظات من الراحة، ومن الدموع، ومن العزاء السامى، ومن أجل أن يسير كل فى طريقه الخاص» .

النقطة الأساسية : أنه قد تتوفر لدى العظيم فضائل عظيمة، ويحدث أيضاً أن تتوفر لديه أضداد هذه الفضائل، ومن خلال وجود هذه الأضداد، والمشاعر التى تثيرها ينمو

---

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 519 .
(2) Ibid., P. 479 .
(3) Nietzsche, F.: "Joyful wisdom", p. 193 .
(4) Nietzsche, F.: "The will to Power", p. 511 .
(5) Ibid., p. 523 .
(6) Ibid., p. 512 .

باطراد الانسان العظيم[1] : ومن حديثه عن الفضائل وأضدادها يذكر القدرة على الطاعة والأمر معاً قائلاً : «أن تكون قادراً على أن تأمر، وأيضاً أن تعتز بقدرتك على الطاعة.. أن تقف فى الصف، ومع ذلك تستطيع فى أى وقت أن تقود، أن تفضل الخطر على الراحة، ما الذى يتعلمه المرء فى مدرسة صارمة النظام؟ الطاعة والأمر معاً»[2] .

من ذلك نلاحظ المسئولية العظمى التى تقع على عاتق الانسان الأعلى. «.. على هذا الطريق يقع مستقبل الانسان الأعلى. تحمل أعظم المسئوليات، وعدم الانهيار فى مواجهتها»[3]. وهو ما يؤكد على ضرورة «إستبدال الأخلاق بإرادة الهدف، ومن ثم إرادة الوسائل التى تحقق هذا الهدف»[4]. كما يؤكد على أن الخروج من نطاق الأخلاق هو السبيل إلى تحقيق أعظم قوة للإنسان النوع، وذلك لأن الأخلاق قد وجهت أساساً نحو الغاية المضادة، نحو تجريد أو تحطيم هذا التطور العجيب أينما اتجه، .. الاتجاه المعادى للحياة يميز الأخلاق (التقليدية) بمقدار ما تهدف الأخلاق إلى إخضاع الحياة بأنواعها»[5] .

وعن الأنواع المسيطرة يذكر نيتشه «الراعى» ، و «السيد» ، فالراعى كمفهوم يناقض «السيد» ، الأول وسيلة للحفاظ على القطيع، والأخير هو الهدف الذى وجد من أجله القطيع»[6] .

ولقد تحدث نيتشه فى مواضع متعددة عن نسبية القيم والأخلاق، مؤكداً أن كل شعب قد إعتنق لوحة مختلفة من القيم، وأنه قد وجد ألف غاية وهدف، وليس للإنسانية من هدف واحد أو أخلاق عامة. «حتى هذه اللحظة لم يوجد سوى ألف غاية، لأنه لم يوجد سوى ألف شعب، ونحن نفتقر إلى الرباط بين آلاف الرقاب، نفتقر إلى الهدف الواحد، فالانسانية لم تزل بلا هدف» ، ونيتشه يتخلص من هذه الثغرة الأخلاقية عن طريق «فكرة الانسان الأعلى» الذى يمثل هدف الانسانية الوحيد[7] .

---

(1) Ibid., pp. 507 - 508 .
(2) Ibid., p. 483 .
(3) Ibid., p. 511 .
(4) Ibid., p. 470 .
(5) Ibid., p. 471 .
(6) Ibid., p. 476 .
(7) Danto, A.C.: "Nietzsche As PhliosopherS, p. 196 .

وعندما يدعو النوع الإنسانى إلى «ما وراء الخير والشر»، يفعل ذلك لا لكى يرفض كل تقويم، وإنما كى يستبدله بتقويم جديد، ويضع التمييز «النبيل - الردئ» بدلاً من التمييز الأخلاقى «الخير - الشر» ، ويشير بذلك إلى اليونان الذين نجد لديهم مفهومين متناقضين ليس هما الخير والشر بل النبيل والوضيع، أو بمعنى آخر يتساوى الخير عند اليونانى بالإرستقراطى والجميل والسعيد والمحبوب من الآلهة، فالإنسان النبيل الأرستقراطى يعارض طبقة العبيد والسوقه، كما أن دلالات القيم الأخلاقية تنطبق أولاً على الناس ثم على الفعل، ويعتبر النبيل واضعاً للقيم، ويعرف أنه هو الذى يمنح الأشياء امتيازها، وأنه مبدع القيم، ومن ثم فإن الطبقة الأرستقراطية هى التى تخلق القيم، وتضع أخلاقها الخاصة التى هى حقيقة أخلاق النموذج أو المثال. هذا، ويعبر الشر عن أفعال السوقة والعبيد، أما الخير فينعبر عن أخلاق الطبقة من النبلاء والاستقراطيين، ويعد القوى خيراً، ذلك أن معنى الخير والشر فى أخلاق السادة يتساوى مع معنى النبيل والوضيع، وأخلاق العبيد من ناحية أخرى تعارض أخلاق السادة، وفيها يكون القوى معبراً عن الشر، وطبقة المضطهدين تمثل الخير، ونجد بدلاً من قيم النبل والقوة والجمال التعاطف والطيبة، واليد المعينة، والقلب الرحيم، والصبر، والكد تلك هى فضائل العبيد والقطيع، وهى تمثل مفهوم الخير فى أخلاق العبيد .

أما عن الأخلاق المسيحية فهى الأخرى أخلاق العبيد والقطيع، ونيتشه ينادى بالرجوع إلى أخلاق السادة، وذلك هو معنى نداءاته للإنسانية بالتقدم إلى «ما وراء الخير والشر» ، فليحتفظ القطيع بأخلاقهم، وعلى القوى والإنسان الأعلى أن يسارع بالتخلص من أغلال أخلاق العبيد، وأن يضع التقويم الصحيح المتمثل فى أخلاق السادة حيث يصبح الخير = الارستقراطى = النبيل = الحق = القوى، ولن يسمح الإنسان الأعلى لنفسه بأن يخدعه القطيع، وإنما سيؤكد دوماً أخلاقه الخاصة - الأخلاق الارستقراطية[1]. ويستخدم إنسان القطيع - كرها للفئة المستثناه - وسائل مختلفة كى تصبح أخلاقه مطلقة، وكى تصبح الأخلاق الوحيدة التى يجب على الجميع تأييدها، أما النبيل، فهو على العكس من ذلك، يشعر فى البداية بالقوة وفيضانها ووفرتها، ويشعر بالمعنى والثراء الذى يسر بالعطاء والمنح، فالنبيل يساعد التعيس والمنبوذ لا عن شفقة، وإنما عن وفرة القوة التى يتمتع بها، ولأنه إذا ما أعطى

(1) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", PP. 92-93 .

ومنح، تحرر من وفرة ثرائه وغناه، ويتحول العطاء[1] بذلك إلى جزء من طبيعته «فالفضيلة التى تهب هى أسمى فضيلة». يذكر نيتشه أن أعظم فضيلتين يتمتع بهما الإنسان الأعلى هما «الأمانة والنبل»، ويضعنا مصطلح «النبل» أمام تمييز دقيق هو بمثابة المفتاح لفكرة «تحول القيم وإنقلابها» عند نيتشه. فالإنسان الأعلى يمكنه أن يكره عدوه، ولكنه لا يحتقره، بل يفتخر به ويعتز به ولكن حتى فى الشعور بالإزدراء لا ينقطع عنه الأمل فى التغلب على ذاته ومجاوزتها[2].

ولا يتم هذا التغلب على الذات ومجاوزتها فى عالم آخر، بل على هذه الأرض[3] يقول نيتشه : «أتوسل إليكم أيها الأخوة، أن تحتفظوا للأرض بإخلاصكم، فلا تصدقوا من يمنونكم بآمال تتعالى فوقها»[4]..

«والحق أن الأرض ستصبح يوماً مستشفى للإعلاء، فإن فى نشرها أريجا جديداً هو أريج الإخلاص والأمل الجديد»[5].

ويشير هذا التعلق بالأرض فى «زرادشت» إلى الروح الصوفية الخلاقة التى نلمسها بوضوح فى هذا المؤلف، إلا أن تصوف زرادشت ليس من ذلك النوع الزاهد الذى ينكر الحياه ويعزف عنها، بل هو تصوف يظل على تعلقه بالأرض، ويمجد هذه الحياه، وهذا العالم، ويتغنى بالطبيعة التلقائية، بعيداً عن الأوهام الثقيلة الخاصة بالخير والشر، كما تتضح النزعة اللاعقلية عند نيتشه عندما يمجد الحياة الأرضية، ويضفى المعنى الإنسانى على هذا العالم، وتعبر عنها دعوته إلى أن يكون الإنسان فيما وراء الخير والشر فتسود حياته القوى الحيوية التلقائية لا العقل المجرد[6].

(هـ) الإنسان الأعلى ليس شفوقاً :

يرى نيتشه أن الشفقة تعوق قانون التطور الذى هو «قانون الإنتخاب»، وأنها تحافظ على ما نضج مستعداً للموت، وتحارب لصالح المحرومين من الإمتيازات فى الحياه والمحتقرين، وهى تبقى على حياة من يفضل لهم الموت، على سبيل المثال : المرضى الذين لا يرجى لهم شفاء، ونيتشه يصدم بذلك الوجدان المسيحى .

---

(1) Ibid., P. 94 .
(2) Howey, R. L.: "Heidegger & Jaspers .", P. 132 .
(3) Pütz, P. "Nietzsche", P. 40 .

(٤) نيتشه «هكذا تكلم زرادشت»، ص ٣٣ – الجزء الأول .
(٥) نفس المرجع، ص ١٠٤، الجزء الأول – الفضيلة الواهبه .
(٦) فؤاد زكريا، «نيتشه»، ص ٤٦ ..

وعلى الرغم من إزادراء نيتشه للشفقة، ودعوته إلى القسوة فى مقابلها، نجده لا يفترض أن الإنسان الأعلى إنسان متوحشا مجرد من الإحساس أو المشاعر والعواطف، ألم يعلن زرادشت أنه فى الشفقة تكمن أعظم المخاطر، ومع ذلك فلم يكن زرادشت عديم الشعور، عاجزاً عن إدراك معاناه العالم، ولكنه بالأخرى، إرتفع فوق الآلام وسما عنها[١].

ويرى نيتشه أنه حتى للإله جحيمه، إنه محبته للإنسان، وأن الإله قد مات شفقة منه على الإنسان»، «فالمبدعون قساة القلوب» من أجل الخلق، ومن أجل إنسان المستقبل، وكما أن زرادشت يرتفع فوق شفقته فكذلك يفعل كل إنسان أعلى، وكل نموذج نبيل للإنسان يجب أن يرتفع فوق الشعور بالشفقة متصفاً فى ذلك كله بحالة من الهدوء والسكون Heiterkeit والصلابة Harte، وهو هدوء مرح مغتبط مسرور.

هذا، ومن أسباب إزادراء نيتشه للإنسان الأخير توفر الشعور بالشفقة لديه، وهو يرى أن الشفقة لا جدوى منها، وأنها تغرق الإنسانية فى ضعفها، كما أنها مدمرة حيث تزيد من المعاناه التى يشعر بها الإنسان، وتدمر كرامة من هو موضوعها؛ أما الأثره التى تتسم بها النفس النبيلة فهى أمر طبيعى، وهى العدالة ذاتها، والنبلاء وحدهم يتصفون تماماً بالقسوة، وهو هنا لا يعنى بالأثرة تلك الأنانية الحقيرة الوضيعة، كما لا يعنى بالقسوة – القسوة الوحشية، فالنبيل إذا ما أعطى يبزغ كالشمس لوفرة عطائه، وفيض غناه، وهو لا يعطى عن شفقة لأنها أنانية متخفية، وغبطة زائفة مثيرة للإشمئزاز من معاناة الآخرين، كما أنها ضعف ومشاركة فى أمراض الآخرين، وهو إنما يعطى عن قوة[٢].

ويبدو أن نيتشه لا يعنى بالصلابة القسوة والسادية، وأن رفضه للشفقة ناجم عن أنها تعارض فى رأيه الطاقة الحيوية الضخمة «لأنها تعارض الإنفعالات القوية التى ترفع من[٣] طاقة الشعور بالحياة، وفعلها هو الإكتئاب، كما أن الإنسان يفقد قواه عندما يشعر بالشفقة، وفى الشفقة إنكار للحياة»[٤]، وكأن نيتشه قد جعل الإنسان الأعلى «فيما وراء الشفقة»، وقد فاز بالهدوء والسكينة المرحة، فيحيا كآلهه أبيقور.

---

(1) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", PP. 87-88.
(2) Howey, R. L.: "Heidegger and Jaspers ...", P. 112.
(3) Ibid., PP. 86-87.
(4) Ibid., P. 88.

ربما كان غياب عاطفة الشفقة عن الإنسان العادى أمراً معبراً عن النقص، ولكنه لدى الإنسان الأعلى يعبر عن إرتفاع النفس وعلوها، فالصلابة والسكون من صفاته، كما يتسم أيضاً بالمرح الغزير، ووفرة الحياه، «فمنذ أن جاءت الإنسانية إلى الوجود لم يتمتع الإنسان بذاته إلا قليلاً، وذلك وحده خطيئتنا الأصلية، فالمرح والبهجة وروح الرقص والصحة .. تلك هى سمات الإنسان الأعلى»[1].

ننتهى من ذلك إلى أن نيتشه يرى فى القسوة أعظم وسيلة تؤدى إلى تقوية الإنسان وتربيته على القيام بالخطير من الأعمال، والأقدام على أشد المخاطر، وهو إذا أعان البائسين لا يعينهم شفقة بهم، وإنما لتصريف ما عنده من قوى فياضة زاخرة ولكى تؤدى إرادة القوة دورها، فيشعر بقوته، وفيض حيويته، ويعلو على ذاته بل ويتجاوزها.

«.. يجب عليك القسوة فمن هذا الطريق وحده يرتفع الإنسان إلى أعلى حيث يقابله البرق ويحطمه، فلترتفع إلى البرق إرتفاعاً كافياً»[2].

(و) الإنسان الأعلى لا يستهزئ بالجسد والا يزدريه :

يذهب نيتشه إلى وجود نوعين من الأعداء : الأعداد الإيجابيين، والأعداء السلبيين مزدرى الجسد، ووعاظ الموت والمساواه أو ذباب السوق، أما الأعداء الإيجابيون فعلى الرغم من بعدهم عن فكرة الإنتصار على الذات والتغلب عليها، فإنهم لم يزالوا على الطريق سائرين إلى الإنسان الأعلى[3].

وعن المستهزئين بالجسد يقول فى «زرادشت» : «إنكم لتخدمون الذات الكامنة فيكم حتى فى جنونكم، وفى احتقاركم، وأنا أقول لكم أيها المستهزئون بالجسد إن ذاتكم نفسها تريد أن تموت، وقد تحولت عن الحياه لأنها عجزت عن القيام بما كانت تطمح إليه، .. إن ذاتكم أصبحت تتوق إلى الزوال، وهذا ما يدفع بكم إلى الإستهزاء بالأجساد إذ قد امتنع عليكم أن تخلقوا من هو أفضل منكم.. إن هذا العجز قد ولد فيكم النقمة على الحياة والأرض .. إننى لا أسير على طريقكم أيها المستهزئون بالأجساد لأننى لا أرى فيكم المعبر الذى يؤدى إلى مطلع الإنسان الأعلى»[4]، فإزدراء الجسد ناجم عن العجز ونقمة الحياة والأرض، وفى ذلك كله

---

(1) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", PP. 98-90 .

(٢) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» : صفحة ٢٦٩ .

(3) Howey, R. L.: "Heidegger and Jaspers On Nietzsche", P. 110 .

(٤) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، ص . ٥٩ .

يفتقر إلى المعبر المؤدى إلى الإنسان الأعلى، ذلك أن النسك، وإزدراء الجسد، والإنتصار على الأرض والمحسوس لا تعبر جميعاً إلا عن خيانات للأرض «.. إن أوفركم حكمة لا يعدو كونه شيئاً متبايناً هجيناً، نصفه بنات، ونصفه الآخر شبح».[1] وتجعل خيانة الأرض من الإنسان نهياً للتمزق بسبب التناقض بين المحسوس والروحى، وبين الجسد والنفس، ويتم قلب المثالية عن طريق فكرة الإنسان الأعلى، وهذا الإنقلاب لا يعنى سوى التئام الصدع الذى يقسم الإنسان ويجعله عدو نفسه، وهو يعبر عن الوفاق الذى يغيب فيه ذلك التضاد بين الجسد والنفس» استحلفكم يا أخوتى أن تظلوا مخلصين للأرض، ولا تصدقوا من يحدثونكم عن آمال تتجاوز الأرض» .. فالفكر والحرية يعودان إلى الأرض من جراء تحول الوجود الذى يصبو إلى الإنسان الأعلى، ويعرفان ذاتهما كجزء من الأرض، ويصبحان شيئاً واحداً معها .

هذا، ويعنى الجسد عند نيتشه الواقع الأرضى لوجودنا، وهو الواقع الوحيد فى الوقت نفسه، فلسنا أعضاء فى مملكة أشباح، بل نحن ملك للأرض تماماً، وبقلب المثالية يصبح ممكنا فى نظر نيتشه اعتبار الإنسانية والوجود شيئاً واحداً بوجه عام، والعثور فى الطبيعة الإنسانية على مفتاح أسرار كل ما يحيا، وكل ما هو موجود. وهو لا يعنى بالأرض الكتلة المادية القائمة، ولا مجموع الأشياء المحدودة جميعها، بل يعنى أن الموجود الفرد نابع من الأرض ومنبثق منها، وتظل هى المركز الأساسى لكل موجود محدود، وهى حاضرة فى كل مكان، ولكنها ليست شديدة القرب أو البعد كما هى الحال بالنسبة للأشياء، وهى ما كان حاضراً دوماً دون أن يكون موضوعاً .

أما عن العالم فهو ليس موجوداً مجرد وجود، بل هو ما يعمل على ميلاد كل شىء، والحضن الذى يحتضن كل الموجودات، وهو حركة الولادة التى يصدر عنها تعدد الموجودات المفردة المحدودة التى تأخذ فيها هيئتها الخارجية وشكلها ومدتها. فالأرض عند نيتشه قوة خلاقة، وإنطلاقاً من الإنسان الخلاق يمكن الكشف عن طبيعة الأرض الخلاقة، ومن ثم عن المبدأ الكونى الذى يسود الأشياء جميعها[2].

(ز) الإنسان الأعلي لا يحيا حياة الهدوء والمسالمة :

من أهم الصفات التى ألح نيتشه على ذكرها فى مواضع متعددة من مؤلفه هى

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٨٠ .

(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٨١ .

صفة «المخاطرة» يقول : «ما الإنسان إلا حبل منصوب بين الحيوان والإنسان الأعلى فهو الحبل المشدود فوق الهاوية»[1] ، كما ظهر الإنسان الأعلى فى مستهل زرادشت فى صورة البهلوان لأنه اتخذ من المخاطرة مهنة له .

«.. إن فى العبور للجهة المقابلة مخاطرة، وفى البقاء وسط الطريق خطراً، وفى الإلتفات إلى الوراء، وفى كل تردد، وفى كل توقف خطراً فى خطر، إن حياة الإنسان محفوفة بالأخطار»[2]، وهى فوق ذلك لا معنى لها، فإن مهرجاً يمكنه أن يقضى عليها[3].

والأرواح الحرة عند نيتشه تخاطر هى الأخرى بحياتها «لأن كل خطر عظيم يتحدى حب استطلاعنا عن درجة قوانا وشجاعتنا»[4]، ويقول فى «الحكمة المرحة» «نحن المتجولون بلا ملل فوق المرتفعات التى تبدو لنا سهولاً ومراتع أمان»[5].

الإنسان الأعلى – إذن – هو الغاية من الإنسانية، ولابد للقيم الجديدة من أن تعمل على إيجاد هذا النوع الأعلى، وأول ما يمهد لذلك أن يكون الإنسان حراً محطماً لكل القيود، وتصبح مهمته الأولى خلق القيم، فتسود غرائز البطولة وحب الظفر سائر الغرائز الأخرى، ويصبح أبغض الأشياء إلى قلبه السلام والهدوء وروح المسالمة، وتصبح الحرب عنده أقدس الأشياء[6].

ويمكن القول بأن الحرب بمفهومها الخاص عنده ، كما سيأتى بيانه ، تصبح أقدس الأشياء ، لذلك كان قدره أن يحيا حياة الخطر ، وإن لم يجده فى طريقه فليخلقه خلقاً .

«كى تجنى من الوجود أسمى ما فيه، عش فى خطر». لأن الخطر المحدق هو الذى يجعل الانسان حراً[7] وقادراً على تجاوز ذاته والعلو عليها .

---

(١) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول، ص ٣٥ .

(٢) نفس المرجع، ص ٤١ .

(3) Nietzsche, F., "The Will to Power", P. 499 .

(4) Nietzsche, F., "Joyful Wisdom", P. 98 .

(5) "Der Mensch ist ein Seil, Geknüpft Zwischen Tier undÜbermensch-ein Seil Über Einem Abgrunde" .

(٦) عبد الرحمن بدوى: «نيتشه»، ص ص ٢٦٤ – ٢٦٦ .

(٧) المرجع السابق، ص ٢٦٦ .

ثالثاً – مفاهيم الإنسان الأعلى : نماذج تقريبية

لفكرة الإنسان الأعلى

(أ) فكرة الإنسان الأعلى لم تتحقق بعد :

كتب نيتشه في مؤلفه الفجر : «ما زال هناك ألواناً عديدة من الفجر لم تشرق بعد»[1]، وكتب في الحكمة المرحة : «نحن براكين تغلي ولما تنفجر بعد»[2]، وعن السؤال : «ما الذى تحبه في الآخرين ؟ يجيب : آمالى»[3] وهو يعبر بذلك كله عن فكرة الإنسان الأعلى أو أمله الذى لم يتحقق بعد، ومما يؤكد هذا المعنى ما كتبه فى «إرادة القوة» حيث يقول : «أكتب إلى نوع من الإنسانية لم يوجد بعد : إلى «سادة الأرض»[4]، فالإنسان المتفوق لم يظهر على الأرض حتى الآن، «لقد حدقت بأعظم إنسان وبأحقر الإنسان عن كثب وهما عاريان، فظهرا لعيانى متشابهين، بل رأيت أعظمهما أشد توغلاً فى المعائب البشرية من الآخرين»[5]. ويزيد فكرته إيضاحاً عندما يقول : «.. ما أنتم إلا جسور يعبر عليها من هو خير منكم، ما أنتم إلا مدارج يرقاها المتجه إلى الإعتلاء فوق ذاته، وعليكم أن تلينوا له ظهوركم، قد يولد منكم من يصبح وارثاً لى، ولكن هذا اليوم لا يزال بعيسداً فى مجال الزمان .. إننى أنتظر سواكم هنا على جبالى العاليه، جبالى أرفع منكم وأقوى، فهم رجال المرح الأصحاء من رأسهم «إلى أخمص أقدامهم، ولابد أن يأتى إلى هؤلاء الأسود الضاحكون»[6].

وفى موضع آخر من زرادشت يرمز إلى الإنسان الأعلى بفكرة الأوطان التى لم تطأها قدم بعد فيقول : «لا تعلقوا قلوبكم إلا على أوطان أبنائكم، وليكن هذا الحب حبكم النبيل الجديد، تلك هى الأوطان التى لم تطأها قدم بعد وراء البحار السحيقة، وأنا آمركم بنشر شراعكم للتنقيب عن مراسيها»[7]. ويعلل بحثه عن هذا الوطن

---

(1) Nietzsche, F.: "Daybreak", P. 110 .
(2) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", P. 46 .
(3) Ibid., P. 209 .
(4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 503 .
(٥) نيتشه «هكذا تكلم زرادشت» ص ١١٩ .
(٦) نفس المرجع، ص ٣١٠ – الجزء الرابع «السلام» .
(٧) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث، الوصايا القديمة والوصايا الجديدة، ص٢٣٣ .

الجديد بموقفه من الإنسان الحديث قائلاً: «.. لقد اندفعت بعواطفى نحو رجال هذه الأيام، ولكننى ما لبثت أن تبينت فيهم قوماً غرباء عنى لا يستحقون إلا سخريتى وهكذا أصبحت طريداً يتشوق إلى مسقط رأسه وأوطانه، ولا وطن لى بعد الآن إلا وطن أبنائى فى الأرض المجهولة وسط البحار السحيقة، ولذلك وجب على أن أندفع بشراعى (وسط البحار) على صفحات المياه لأفتش عن هذا الوطن»(١).

هذا، ويطلق أحياناً على هذا الوطن المجهول اسم الهند ويجعل مهمته البحث عنها.«إلى أين تذهب .. أنعبر ذلك اليم، إلى أين يجذبنا ذلك الشوق القهار، ذلك الشوق الذى يجذبنا أكثر من أى متعة أخرى،؟ .. لماذا نسير فى هذا الإتجاه الذى أفلت فيه شموس الإنسانية بأسرها، أيقال عنا يوماً إننا أيضاً نتجه إلى الغرب أملاً فى العثور على الهند؟ .. ولكن أليس ذلك هو قدرنا : أن نتحطم على الأبدية؟»(٢)

ويبدو أن هذا الشوق الملح القهار الذى يتحدث عنه الفيلسوف ليس سوى الشوق إلى الإنسان الأعلى فى الوطن الجديد الذى يرمز إليه بالهند، وهو الإنسان الوحيد القادر على تحمل العود الأبدى أو على تحمل الحياه فى اللحظة الأبدية كما سيأتى بيانه .

يطلق نيتشه على الحقبة التى نعيشها الأن اسم حقبة المأساة، أما حقبة الملهاه فهى حقبة الإنسان الأعلى الذى لم يظهر بعد : «عندما تتفتح الأبواب لكل إنسان فى جميع الأزمنة فيتحقق الشعور بالتحرر وربما يتحد حينئذ الضحك مع الحكمة، وتظهر «الحكمة المرحة» ، كما تظهر فى نفس الوقت «ملهاة الوجود» التى لم تتحقق بعد، فما زالت تسيطر حقبة المأساة – حقبة الأخلاق والأديان»(٣).

ويعلن نيتشه فى «الحكمة المرحة» أن الهدف النهائى للعلم هو خلق أعظم إمكانية للمرح فى الإنسان، وأقل إمكانية ألم؟ .. ولكن من يريد أن يجرب الفرح الإلهى يجب أن يكون مستعداً للموت حزناً»(٤) فنيتشه يربط بين فكرة الإنسان الأعلى وحقبة الملهاة، ذلك أن من أهم سمات هذا الأخير المرح والحبور، وهذا ما لم تحققه لنا الأخلاق الموروثة التى سادت حقبة المأساة .

---

(١) نفس المرجع، ص ص ١٤٩ – ١٥٠ .

(2) Nietzsche, F.: "Daybreak", P. 229 .
(3) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", P. 32 .
(4) Ibid., P. 48 .

وفي موضع آخر يتحدث عن : الانسان الأعلى فى صورة الصديق والآتى البعيد، يقول : «أوصيكم بالصديق الذى يحمل عالماً فى نفسه، فهو الصديق المبدع الذى يسعه أن يقدم لكم هذا العالم فيعرض عليكم ما مر به من عبر الحياة.. ليكن المستقبل والمقاصد البعيدة، ما تصبو إليه في يومك، فتحب في صديقك الإنسان المتفوق، وتضعه نصب عينيك كفاية لوجودك» ..ويقول «دع الصداقة إذا كنت عبداً، وإذا كنت عاتباً فلا تطمح إلى إكتساب الأصدقاء»[1] . على أنه ينادى بأن زمان الأبناء قد اقترب «هذا هو الشفق يلوح على صبيحتي، وقد طال نهارى، فاشرقى بأنوارك أيتها الظهيرة العظمى»[2] ، وإذا ما كان بين الأعلى والأدنى إساءة فهم، بمعنى الإنسان الأعلى والأدنى، فإن الإنسان الفرد يمكنه تحت ظروف بعينها تبرير الحقبة بأكملها، ويكون هذا الإنسان أكثر إمتلاء وغنى وعظمة بالقياس إلى الآخرين[3] ، ويلح نيتشه دائماً على ضرورة إمتلاك العلل والشروط التى أدت إلى تفوق الإنسان اليونانى، وإنسان عصر النهضة[4] وذلك حتى يمكننا تحقيق فكرته عن الإنسان الأعلى .

(ب) فكرة الإنسان الأعلى والمزدرون العظماء :

«... أحب من عظم احتقارهم لأنهم عظماء، أحب المتعبدين يدفعهم الشوق إلى المروق كالسهم إلى الضفة الثانية[5] .. لقد مررت الآن بكائن يحب ذاته وهو يحتقرها، فهو فى نظرى متناه فى عشقه وإحتقاره، لأننى ما عثرت قط بمثله كائناً يحتقر ذاته إلى هذا الحد، إن فى مثل هذا الإحتقار تعالياً وسمواً، ولعل هذا الإنسان هو الإنسان الراقى الذى أرسل بصرخة الإستنجاد، إننى أحب رجال الإحتقار العظيم، لأنه على الإنسان أن يتجاوز ذاته ويتفوق عليها»[6] ، ويقول عن الفلاسفة الجدد فى «إرادة القوة» : «نسيت أن أقول إن أولئك الفلاسفة مبتهجون، وإنهم يحبون الجلوس فى الهاوية التى تظلها سماء شديدة الصفاء، وهم يحتاجون إلى وسائل تختلف عن وسائل الآخرين لتحمل الحياة؛ لأنهم يعانون بصور متعددة (بصفة خاصة) من عمق

---

(١) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» – الجزء الأول «الصديق»، ص ٨٢ .

(٢) نفس المرجع العربى : «نشيد الثمل»، ص ٣٠١ .

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 518 .

(4) Ibid., P. 471 .

(٥) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول، ص ٣٥ .

(٦) نفس المرجع العربى، ص ٢٩٦ .

إحتقارهم للإنسان أكثر من حبهم له، فأكثرحيوانات الأرض معاناه اخترع لنفسه الضحك»[١].

أما عن «الرجال المتفوقين» أو «رجال القرف الكبير» كما ورد ذكرهم فى الجزء الرابع من زرادشت فهم الرجال الذين لا يطيقون من بعد العيش فى زحمة صغار النفوس من الرجال المزعجين، والذين لا يصادفون أيا من أنواع الرضى فى الوجود الحديث، البعيد عن الإله، لذا يبحثون عن زرادشت، وينادونه، ويشكون تعاستهم، فالجزء الرابع من زرادشت يتناول بصفة أساسية التجربة الحيوية «للرجال المتفوقين» الذين يمثلون «بقية الإله»، ويعنى بهم نيتشه المثاليين الذين إنهارت سماؤهم المثالية، ويحسون الآن بفراغ كبير مخيف، وهم «جميع أرباب الرغبة الكبيرة، والإزدراء الكبير، أى العدميين»[٢].

أما عن الصلة بين الإزدراء والتغلب على الذات وتجاوزها فيقول : «إن إحتقارى يساير رغباتى فى نموها، فكلما إزدادت إرتفاعاً، زاد إحتقارى للمرتفعين، فلا أدرى ما هم فى الذرى يقصدون، ولكم أخجلنى سلوكى متعثراً على المرتقى، ولكم هزأت بتهدج أنفاسي، إننى أكره المتنهضين للطيران، فما أتعب الوقوف على الذرى العالية»[٣].

يشير هذا النص إلى العلاقة الجدلية بين الإزدراء والعلو، وهى علاقة لا تقف عند حد أو نهاية، ولا غاية لها سوى تحقيق مزيد من الإنتصار والتغلب على الذات، بل وتجاوزها إلى حالة أخرى لا تقنع بالحالة الأولى بل تتخطاها وتعلو عليها، هذا كما يشير ياسبرز إلى اعتقاد نيتشه بأن الإنسانية الأصلية تمثل جدلاً بين إزدراء الإنسان، وإستطلاع ما يصبح عليه الإنسان وما يكونه، كما أن جدل الإنتصار على الذات يفصل بين قطبى إحترام الذات وإحتقارها، فعند نيتشه من يحتقر النوع الإنسانى وحده يمكن أن يحب الإنسانية، ويصبح من ثم – إنساناً أصيلاً[٤].

ويلاحظ على رجل الدين أن يجعل من الألوهية، ومما هو وراء الإنسانية موضع حبه، وذلك بسبب استيائه من الإنسان، بدلاً من أن يساعد فى خلق الظروف المواتية

---

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 517 .

(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٩٩ .

(٣) نيتشه : هكذا تكلم زرادشت»، ص ٦٦ .

(4) Howey, R. L.: "Heidegger & Jaspers On Nietzsche", P. 114 .

المؤدية بالإنسان إلى الإنتصار على ذاته[١]، على أنه فى النهاية يجب التغلب على هذا الإشمئزاز وذلك الإزدراء إنه الشوق إلى «الانسان الأصيل» الذى أدى بنيتشه إلى هذا الازدراء، وغنى عن البيان أن رؤية نيتشه للإنسان الأصيل ليست مستحيلة، وإنما ممكنة ما دام جدل الإنتصار على الذات ممكنا[٢].

(جـ) فكرة الإنسان الأعلى والأرواح الحرة :

يمكننا القول بأن مفهوم الأرواح الحرة الذى ورد فى مؤلف نيتشه «إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد» ، يعد مثالاً تقريبياً لفكرة الإنسان الأعلى، هذا، ويستهل نيتشه حديثه عن الأرواح الحرة بقوله : «.. إن الطريق لم يزل طويلاً حتى يمكننا الوصول إلى الصحة التى تحتاج إلى المرض كوسيلة للمعرفة، وحتى يمكننا أن نحقق الحرية الناضجة للروح التى تحكم ذاتها، والتى تفسح المجال لطرق كثيرة متعارضة فى التفكير، ما زال الطريق طويلاً نحو تلك الرحابة الداخلية، وذلك الفيض والوفرة.. نحو الشفاء الواضح الذى يعيد ويحيى القوى من جديد، والإفراط هو أوضح دليل على الصحة العظيمة، فهو الذى يعطى الروح الحرة الإمتياز الخطير فى أن تحيا مجربة، وهو الذى يمنحها فرصة المغامرة : إمتياز السادة أصحاب الأرواح الحرة! وفى أثناء ذلك تمر الروح الحرة بسنوات طويلة من النقاهة، سنوات متعددة الألوان، تحولاتها مؤلمة، يحكمها إرادة صحة عنيفة، تجرؤ غالباً على أن تتزين وتخفى نفسها تحت الأقنعة .. هناك منطقة وسطى فى الطريق لا يكاد يذكرها من تحتم عليه هذا المصير بدون أن يتأثر بها يميزها ضوء رقيق خافت، وسعادة مشرقة، وشعور بسعادة تشبه سعادة الطيور .. وتعال يشبه تعالى الطيور، وعجبهم فى مثل هذه الحالة تصبح الروح الحرة أكثر دفئاً وتحرراً سواء من الحب أم من الكراهية، فيحيا الإنسان بدون نعم أو لا ، حراً فى أن يكون قريباً أو بعيداً، حراً فى أن يطير مرة أخرى، ويصبح على طرفى نقيض مع من يرهقون أنفسهم بأشياء لا صلة لهم بها، حقاً .. إن الروح الحرة تهتم الآن بأشياء (وما أكثرها) لم تعد ترهقها أو تسبب لها العناء ». فالروح الحرة تعلو عمن سواها من النفوس الإنسانية،وهى بهذا العلو تحقق أعمق معنى من معانى الحرية،إنها الحرية التى تخلصت من الأوهام الثقيلة ومن روح الثقل، ولم تعد تأبه إلا لمعنى العلو .[٣]

---

(1) Ibid., P. 115 .
(2) Ibid., P. 115 .
(3) Nietzsche, F.: "Human All-too-Human", P. 7 .

وعن أهمية فترة النقاهة بالنسبة للروح الحرة يقول : تقترب الروح الحرة مرة أخرى من الحياة ببطء وبإرتياب أكثر، وتشعر بالدفء أكثر فأكثر، وتعمق مشاعر الصحة أكثر، وتهب النسائم الرقيقة من حولها، وتشعر كما لو كانت عينيها قد تفتحتا لترياً ما هو قريب، وتعتريها الدهشة، وتقبع بلا حراك، ترى أين كانت من ذى قبل هذه الأشياء القريبة وتلك الأشد قرباً، كيف تحولت فى ناظريها وتنظر إلى الوراء ممتنه لرحلاتها وأسفارها، شاكرة القسوة والاغتراب الذاتي الذى عانت منه نظرتها البعيدة، ورفرفة الطيور على المرتفعات الباردة فلكم أحسنت صنعاً حينما[1] آثرت ألا تستقر فى بيتها مع كل الوقت مثل متكاسل مدلل بليد، أنها تقف الآن قريبة من نفسها، لا شك فى ذلك، ولكنها الآن، والآن فقط ترى نفسها وتشاهدها، وما يدهشها هو ما تجده وما تعثر عليه! . ترى من مثلها يفهم سعادة الشتاء التى تلقى بها الشمس على الحوائط والجدران إن الأرواح الحرة أكثر الأرواح عرفاناً فى العالم، وأكثرها إعتدالاًأيضاً، هؤلاء الناقهون يرجعون إلى منتصف الطريق حيث يعثرون على الحياة من جديد ..»[2] . فمن أهم سمات فترة النقاهة غند الروح الحرة هى سمة التحول التى تطرأ على نظرتها للأشياء مما يتيح لها القدرة على الإقتراب من ذاتها، فالعثور على معنى جديد للحياة .

وعن ظهور الروح الحرة يقول نيتشه : « .. إن الحدث الحاسم بالنسبة للنفس الحرة التى تحقق لها الكمال يمثل إنفصالاً عظيماً[3]، ولم تكن قبل هذا الإنفصال سوى روح مقيدة، مكبلة دوما بالزاوية التى تقبع فيها .. ويحدث هذا الإنفصال العظيم فجأة، مثل هذه الزلزال، وفى الحال ينال هذه النفوس الصغيرة الدمار والتمزيق، وهى ذاتها تكاد لا تعلم ما الذى حدث، فهناك دافع يتحكم فيها ويسودها مثله مثل الأمر الناهى. وتنبه الإرادة والرغبة كى تذهب بعيداً إلى أى مكان ... وتومض رغبة عنيفة وخطرة فى حب الاستطلاع لعالم لم يكتشف بعد، وتخفق بكل المعانى «الموت أفضل من الحياة هنا، وتلك «الهنا» ، وذلك «الوطن» هو كل مابذل نحوه الحب حتى الآن ... مثل هذه الأمور المؤلمة تشكل جزءاً من تاريخ الانفصال العظيم»[4]. فالروح الحرة تنفصل فجأة عن أكبال النفس المقيدة. كما ينسلخ النهار عن ظلمة الليل سعياً نحو العالم الجديد والإنسان الأعلى .

---

(1) Ibid., P. 8 .
(2) Ibid., P. 9 .
(3) Loslösung .
(4) Ibid., p. 10 .

ويصف نيتشه صاحب الروح الحرة بعد أن يهدى كتابه «إنسانى» ، إنسانى إلى أقصى حد» إليه قائلاً : «لقد اخترعت فكرة «الأرواح الحرة» وهم أولئك الذين أهدى إليهم هذا الكتاب الحزين الجرئ.. إننى أحتاج إلى صحبتهم فى غمرة ما أعانيه من مرض وعزلة وغربة.. أحتاج إليهم كرفقاء شجعان. هل يمكن أن توجد مثل هذه الأرواح الحرة فى يوما ما، فيكون لأوربا رفقاء شجعان نابضين بالحياة وسط أبناء الغد وما بعد الغد، رفقاء حقيقيون وليسوا مجرد أشباح أو ظلال.. إننى أراهم مقبلين ببطء، وقد أتعجل مجيئهم عندما أصف الظروف الحتمية التى تمكنهم من الظهور أو الطريق الذى أراهم قادمين عليه»[1].

أما عن تساؤلات الروح الحرة فهى تتساءل دائماً عن إمكانية إنقلاب القيم جميعها، فربما يكون الخير شراً... وربما كان كل شئ خطأ، وإذا ما ضللناه، أفلسنا لهذا السبب بعينه مضللين؟ ... هذه الأفكار تقود الروح الحرة وتضللها[2]، أكثر فأكثر .. وتحيط بها الوحدة وتهددها، وتخنقها، وتقبض على حنايا قلبها.. ولكن من يعرف ما هى الوحدة؟[3]، فالروح الحرة يمكنها أن تتساءل بصوت عال، وأن تسمع صوتاً مجيباً : « عليك أن تصبحي سيدة نفسك، وأيضاً السيدة على فضائلك، فيما قبل، كانت فضائلك هى السيد الآمر الناهى عليك، ولكنها يجب ألا تكون أكثر من مجرد أدوات ووسائل من بين وسائلك الأخرى، عليك أن تسيطرى على فكرتك عن «المع أو الضد» .. وأن تتعلمى الجسارة الفكرية التي تحرص كل «مع أوضد» على أن تدفعها، وأن تتعلم إدراك ذلك الظلم الضرورى الموجود فى كل نعم أو لا ، وأن تدرك أن كل ظلم لا ينفصل عن الحياة[4]... عليك قبل كل شيء أن تنظر بوضوح حيثما يكون الظلم والجور عظيماً، وحيثما تتطور الحياة ببطء وضعف .. ومن ثم لا يمكنها أن تصبح هى ذاتها غرض ومقياس الأشياء، ومن أجل الحفاظ على ذاتها، تسأل سراً ودوماً عما هو أسمى وأعظم وأوفر ..«هذا، ويلاحظ أن مفهوم الأرواح الحرة مفهوم نسبى» ، إذ يطلق على الإنسان مسمى الروح الحرة عندما يفكر بطريقة تختلف عما هو متوقع، معتمداً فى ذلك على منبعه، والبيئة المحيطة، وطبقته ومكانته، وعلى وجهات النظر المعاصرة السائدة، أنه الإستثناء، والأرواح المقيدة هى القاعدة، وتوجه هذه الأخيرة اللوم لأصحاب الروح الحرة لأن مبادئهم الحرة .. ربما تقود

(1) Ibid., p. 5 .
(2) Führen und Verführen .
(3) Ibid., p. 7 .
(4) Ibid., PP. 9-10 .

الإنسان إلى الشك .. فهى لا تسلم بالأخلاق وقيودها .. وتكون على صواب بينما يجانب الأرواح المقيدة كل صواب، سواء وصلت الفئة الأولى إلى الحقيقة من خلال «اللاأخلاقية»، أو تمسكت الفئة الثانية باللاحقيقة الموجودة فى الأخلاق،» فآراء صاحب الروح الحرة تكون دوماً صائبة، وذلك لأنه يخلص نفسه من التراث، وهو يمتلك عادة روح البحث عن الحقيقة، كما يبحث عن الأسباب بينما يبحث الآخرون عن الإيمان» .(١)

من ذلك يتبين لنا أن أهم ما تتسم به الأرواح الحرة هو التحرر من التراث، ونيتشه يلح على ضرورة هذا التحرر لأنه الطريق القويم – فى رأيه – فى البحث عن الحقيقة وسلسلة الأسباب . أما عن مشكلة التدرج الهرمى فهى تنشأ بدخول الروح الحرة فى مرحلة الظهيرة، يقول : «نحن أصحاب الأرواح الحرة فى مرحلة الظهيرة من حياتنا، ترى، هل ندرك ما هى الاستعدادات والمنعطفات والمحاولات والاغراءات ووسائل التخفى التى نحتاج إليها قبل أن تظهر المشكلة أمامنا؟ .. علينا أولاً أن نفهم كل أحوال البؤس والسعادة المتناقضة التى تشعر بها أجسادنا. وأرواحنا كمغامرات، ونطوف بحراً بهذا العالم الداخلى . الذى يسمى بالإنسان، ونطوف حول الأرض فنكشف عن كل أسمى وأعلى، وكل ما يعلو الآخرين وينعت بالصفة الإنسانية، علينا أن نتغلغل فى كل مكان بدون خوف أو وجل، ألا نحتقر شيئاً، وألا نخسر شيئاً، وأن نتذوق كل شيء، ونطهره من كل ما نجده من شوائب .. حتى يمكننا أخيراً أن نقول : نحن أصحاب الأرواح الحرة، وهنا تظهر مشكلة جديدة : سلم جديد على درجاته جلسنا وتسلقنا .. فهناك الأعلى والأعمق والأدنى منا، نظام طويل ضخم، تدرج، هذا التدرج هو مشكلتنا».(٢)

ويتعلق بمشكلة التدرج الهرمى هذه كيفية الوصول إلى أحد مستويات التربية العليا عند «الروح الحرة» فيقول : «يمكن الوصول إلى أحد مستويات التربية العليا عندما يجتاز الإنسان الخرافات والمفاهيم والمخاوف الدينية، .. فيصبح فى مستوى التحرر، وعليه أن يبذل جهداً مكثفاً للتغلب على الميتافيزيقا، وبعدئذ تصبح القهقرى أمراً ضرورياً إذ عليه أن يفهم التبرير التاريخى والنفسى للأفكار الميتافيزيقية وعليه أن يدرك كيف انبثقت العظمة الإنسانية والتقدم الإنسانى منها .. من هم أكثر استنارة

---

(1) Ibid., PP. 139-140 .
(2) Ibid., PP. 10-11 .

يمكنهم أن يحرروا أنفسهم من الميتافيزيقا، وأن ينظروا إليها وهم يشعرون بالسمو والعلو عليها» .[1]

وإذا ما تحدث نيتشه عن التقدم الروحى، فإنه يهتم بالحديث عن التحرر من المفاهيم الخاطئة إهتماماً كبيراً، يقول : «يقوم التقدم الروحى على هؤلاء الأفراد «الأكثر تحرراً»[2]، إنهم يجربون دائماً أشياء جديدة، وأشياء كثيرة مختلفة» ، أما الروح المقيدة فمقياسها للأشياء يقوم على أنه يوجد دائماً أربعة أشياء صحيحة :

١ - كل الأشياء الدائمة صحيحة .

٢ - كل ما لا يثقل علينا صحيح .

٣ - كل ما يفيدنا صحيح .

٤ - كل ما نضحى من أجله صحيح .[3]

وبديهى أن نيتشه يرفض هذا المقياس فى صورة «الروح الحرة» التى يجمل صفاتها فى مؤلفه «إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد» بقوله : «تكمن فى الروح الحرة بطولة خالصة فى طريقتها فى الحياة والتفكير، فهى تزدرى أن تهب ذاتها لعبادة القطيع كما يفعل غيرها، ولقد أعتادت على أن تأتى إلى العالم وترحل عنه بهدوء مهما كانت المتاهات التى قد تجول فى أنحائها، ومهما كانت الصخور التى تصطدم بها أحياناً فى مجرى نهرها العذب، وحينما تصل إلى مصدر النور، تسير فى طريقها بخفة ونشاط، وغالباً ما تصل إليه بدون ضجة أو ضجيج تاركة أشعة الشمس لتتغلغل فى أعماقها.[4]

(د) الإنسان الأعلي وفكرة العظيم والنبيل :

قدم لنا نيتشه نماذج تقريبية للإنسان الأعلى مثل الأرواح الحرة، وأيضاً نموذج العظيم والنبيل، وهو يعنى بهما الإنسان الأكثر إرتفاعاً وسموا حتى وإن لم يكن نوعاً بيولوجياً جديداً بالمعنى الداروني[5]، وعن ماهية النبل يقول نيتشه : «.. تحمل الفقر وأيضاً إرادة المرض، تجنب الشفقة، والشك فى كل المادحين لأن كل من يمدح

---

(1) Ibid., PP. 27-28 .
(2) Ibid., P. 138 .
(3) Ibid., P. 142 .
(4) Ibid., P. 172 .
(5) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", P. 83 .

يعتقد أنه يفهم موضوع ثنائه .. الوحدة ليست على أنها مختارة، وإنما معطاه، شعور المرء بواجبه نحو أكفائه، أما تجاه الآخرين، فيكون فعله صورة من فكره .. أن يترك المرء السعادة من أجل الغالبية العظمى ..، أن يبحث بالغريزة عن المسئوليات العظام، وأن يعرف كيف يصنع الأعداء في كل مكان .. إن النبيل يناقض الأغلبية العظمى باستمرار ليس بالكلمات وإنما بالأفعال»[1]. هذا، وعن التساؤل «من هو الإنسان العظيم؟» يجيب نيتشه قائلاً :

أولاً : تكون لدى الإنسان العظيم القدرة على بسط إرادته على نطاق واسع فى حياته، وبامكانه أن يزدرى ويرفض كل ما يراه تافهاً، ضيق الأفق بما فى ذلك أقدس الأمور فى العالم .

ثانياً : العظيم يتسم بالبرودة والصلابة، ويكون أقل تردداً، ولا يخاف من إعلان رأيه..، وإذا لم يستطيع القيادة فأنه يسير وحده .

ثالثاً : وهو يريد دائماً فى صلته بالناس أن يصنع منهم شيئاً ويعرف أنه يتعذر عليه أن يدخل فى علاقة أيا كانت مع الآخرين . لأنه لا معنى لأن يصبح مألوفاً معروفاً .. وعندما لا يتحدث لنفسه يرتدى قناعاً، وهو بالأخرى يكذب أكثر من قوله الحقيقة، ويحتاج ذلك منه إلى قدر أكبر من الإرادة .. ثمة تفرد كامن فى شخصه يجعل من المتعذر توجيه اللوم إليه أو مدحه ..» .[2]

وتتميز الشخصية النبيلة عن الشخصية العامة فى أنها لا تتبنى عادات ووجهات نظر تلك الأخيرة..»[3]، «وكلما عظم إحترام العصر أو الأمة للفرد، تمكن الفرد من السيادة، وعظم عدد الأفعال العظيمة المستمرة قدماً .. وفى النهاية يتألق الاخلاص والخير والشر فوق كل العصور وكل الأمم كما هى الحال عند الاغريق الذين لمع نجمهم متلالئاً على الرغم مما لحق بهم من فناء[4]. وإذا ما اتصفت النفس النبيلة بصفة العظمة تشعر بالسعادة ولا تحاول تجنب هذا الشعور بالراحة، كما تشعر بالراحة عندما تعبر عن هذه العظمة[5]، وتمتاز العظمة بأنها تمد صاحبها بمتعة فائقة من

---

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", PP. 496-498 .
(2) Ibid., P. 505 .
(3) Nietzsche, F.: "Daybreak", P. 147 .
(4) Ibid., PP. 209-210 .
(5) Nietzsche, F.: "Human, All-too-Human", P. 188 .

خلال الهبات اليسيرة التى يقدمها، ويكون الإنسان نبيلاً بشكل تلقائى عفوى عندما يعتاد على ألا يطلب على الإطلاق وأن يهب بلا توقف.[١]

ولا تعنى العظمة سوى معرفة الإتجاه «فما من نهر عظيم وسخى من تلقاء ذاته وحدها، ولكن لأنه يضم عدداً كبيراً من الروافد ويدفعها إلى الأمام، ذلك هو ما يجعله عظيماً، وذلك هو نفس الشىء مع كل العقول العظيمة، والأمر الهام هنا هو أن يحدد العظيم الإتجاه فيتبعه الآخرون»[٢] ويكون العظيم بالضرورة شاكاً، وتعنى العظمة إرادة ما هو عظيم، وإرادة الوسيلة التى تكفل تحقيقه، ويعد التحرر من أى نوع من الاعتقاد تعبيراً عن قوة إرادته .. فالحاجة إلى كل لا مشروط متمثل فى لا أو نعم إنما هو دليل على الضعف، وكل ضعف يكون ضعفاً فى الإرادة .. فحرية النفس فى اللااعتقاد شرط قبلى للعظمة».[٣]

«وربما تتوفر لدى العظيم فضائل عظيمة، ولكن تتوفر لديه أيضاً أضداد هذه الفضائل، ويبدو أنه عن طريق هذه الاضداد والمشاعر التى تثيرها ينمو باطراد الإنسان العظيم»[٤]، ويرى نيتشه أنه «فيما سبق كان البحث عن عظمة الإنسان يتم من خلال الإشارة إلى أصله المقدس الذى يقف على ناصيته «القرد» مع الحيوانات المخيفة .. ويحاول الإنسان أن يسلك الطريق العكسى الآن : الطريق الذى يثبت عظمة النوع الإنسانى من خلال نسبه للآلهه، ولكن هذا الطريق لا جدوى منه أيضاً، لأن فى نهايته لا نجد سوى الإنسان الأخير وحفار القبور، ومهما ارتفع النوع الإنسانى فقد يصل إلى منطقة أدنا مما بدأ منها..».[٥]

ويقول نيتشه عن «الفلاسفة الجدد» الذين يعتبرهم مثالاً للعظمة الإنسانية «..لدينا أسباب كثيرة تدعونا إلى ارتداء الاقنعة، وإلى أن نحيا بمفردنا، وقد نعانى من آلام الوحدة بأنواعها السبعة،.. ولم يخلق الفلاسفة كى يحب أحدهم الآخر، فالنسور لا تطير فى مجموعات والتحليق عالياً مع وجود مخالب هو قدر العباقرة العظام..»[٦]، ويؤكد نيتشه على ضرورة العزلة لتحقيق العظمة، فيقول : لا تقوم عظمة إلا بعيداً

---

(1) Ibid., PP. 236-239 .
(2) Ibid., P. 240 .
(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 505 .
(4) Ibid., P. 507 .
(5) Nietzsche, F.: "Daybreak", P. 32 .
(6) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 516 .

عن ميدان الجماهير، وبعيداً عن الأمجاد، وقد انتحى الأماكن القصية عنها من أبدعوا السنن الجديدة فى كل زمان .. إلى عزلتك يا صديقى، إلى الأعالى حيث تهب رصينات الرياح، فإنك لم تخلق لتكون صياداً للحشرات .»[1]، وما هو عظيم فى الإنسان إنه جسر وليس هدفاً، وأنه مرحلة إنتقال وأفول، أما من يقيمون ذلك الجسر بين الإنسان والإنسان المجاوز، فهم هؤلاء الرواد الذين يدعوهم نيتشه «بالمزدرين العظام»، وهؤلاء المزدرون العظام يضحون بأنفسهم للأرض، ويعرفون بالعاملون والمخترعون «ويحبون فضائلهم، ويهلكون من جرائها، كما تتفانى أرواحهم ويخجلون من أن يبصروا النرد وقد جاء لصالحهم، وهم يبررون المستقبل والماضى، ويعاقبون الههم، أنهم ذوو النفس بعيدة الغور، الأحرار قلباً وفكراً» . وكأن نيتشه يجنى بذلك العسل من عدد وفير من الزهور النادرة فى البستان الإنسانى، حيث يتجمع فيهم جميعاً الإنسان الأعلى ..[2]

وعن التساؤل «ما الذى يجعل المرء نبيلاً »؟ يجيب نيتشه :

« .. تقديس القيم التى لم تخترع من أجلها الموازين بعد، التضحية على مذابح توهب لإله مجهول، الشجاعة مع الزهد فى التكريم والتمجيد، الاكتفاء بالذات الذى ينطوى على غزارة ووفرة، منح الناس والأشياء، فالنبل شيء نادر فى الإنسان، وعدم العجب بهذه الندرة هو الذى يجعل من الإنسان نبيلاً ..»[3]، وتتصف النفس الحرة «ببطولة خالصة فى طريق الحياة والتفكير، فيزدرى صاحبها أن يهب ذاته لعبادة القطيع كما يفعل غيره..» .[4]

وعن مهمة العقول العظيمة فى القرن المقبل يقول : «على الإنسان أن يضع لنفسه هدفاً عاماً يشمل الأرض بأسرها .. وعليه أن يكتسب معرفة بظروف الحضارة، وهى معرفة تعلو أو تتجاوز كل المعارف السابقة»[5] أما عن هذه الحضارة كما يحدده نيتشه فهو استيلاد العبقرى أو العظيم، لأنهما يمدان الحياه بمعناها الخصيب، أما فكرة استيلاد كثرة من المتوسطين كهدف للحضارة فهى فكرة مريضة وكريهة ومرغوب عنها، لأن هدف الحضارة بالتأكيد هو الارتفاع بالطبيعة الإنسانية إلى طبقة

---

(١) فريد ريش نيتشه: «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول «حشرات المجتمع»،ص ص ٧٨ - ٧٩.
(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٧٩ .
(3) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", P. 89 .
(4) Nietzsche, F.: "Human, All-too-Human", P. 174 .
(5) Ibid., PP. 30-31 .

النبلاء، وتحقيق أعلى وأعمق إمكانياتها[١] هذا، ومن سمات النبل العطاء «فالشخص النبيل يساعد المحتاجين والمعوزين لا عن شفقة، وإنما عن وفرة قوته، وفيض ثرائه، وهو بذلك العطاء يتحرر من وفرة ثرائه وعنائه وتكون الفضيلة التى تهب عنده أسمى فضيلة.[٢] ومن أعظم فضائل الإنسان العظيم فضيلتا الأمانة والنبل[٣]، وكلما ازدادت العظمة لدى الإنسان عمق شعوره بالعلو [٤]

وتعانى الطبائع العظيمة أكثر مما تتخيل، وهى تعانى من الشك فى عظمتها لا من التضحيات، والاستشهاد الذى تستوجبه رسالتها » [٥] ويعبر نيتشه عن ذلك المعنى أبلغ تعبير بقوله : «كلما حلقنا عالياً، تضاء لنا فى عين من لا تستطيعون طيراناً» وعن العلاقة بين النبل والجنون يقول · «أن تكون نبيلاً – فإن ذلك يعنى أن تكون قادراً على الجنون»، وهو يقصد بلا شك ما يسببه رفض العصر للعظماء مما يجعل الجنون شرفاً فى عين العظيم [٦] ولكن هل توجد علاقة بين الإنسان الأعلى – كما صوره نيتشه فى زرادشت – بالأوروبى الصالح «الذى يمثل الطبقة الارستقراطية الحرة النبيلة فى الحضارة، والذى صوره فى مؤلفاته المبكرة؟ وهل الإنسان الأعلى مجرد مسمى آخر للأوروبى الصالح، أم أنه يختلف عنه تماماً؟ أم أن الأوروبى الصالح مجرد مقدمة ضرورية للإنسان الأعلى؟ إذا ما تفحصنا الأمر، وجدنا أن الإنسان الأعلى فى زرادشت يعبر عن نمط يختلف تماماً عن أرستقراطيى الحضارة، لأن ذلك النوع الأخير يظهر فى التاريخ من حين لآخر، بينما يرى نيتشه أن الإنسان الأعلى خلق وإبداع خاص بالمستقبل، وهوليس حالة استثنائية بل هو الإنسان الذى يعلو على الإنسان الحالى كما يعلو الإنسان الحالى على القرد، وهو بذلك يضرب مثلاً يوضح أن الإنسان الأعلى أو النموذج الذى يجب أن نسعى إلى تحقيقه أعظم من أى نموذج آخر سبق أن عرفناه» [٧]

★ ★ ★

---

(1) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", PP. 76-77
(2) Ibid., P. 93
(3) Howey, R. L "Heidegger and Jaspers on Nietzsche". P 132
(4) Nietzsche, F "The Will to POwer", P 531
(5) Nietzsche, F "Joyful Wisdom". P 206
(6) Nietzsche. F "Daybreak". P 138
(7) Copleston. F "Nietzsche. Philosopher of Culture". PP 79-80

(هـ) الإنسان الأعلى ونماذج تقريبه من التاريخ : «نابليون، جيته .. الخ» :

مجد نيتشه أبطال التاريخ، ونظر نظرة تبجيل واحترام، إلى كل من جيته، ونابليون ويوليوس قيصر، وأيضاً قيصر بورجيا[١]، وهو يرى أن الإنسان الأعلى لا يتحقق فيهم إلا بصورة نسبية، بالنسبة إلى سائر أفراد المجتمع، فيمكننا أن نتحدث بهذا الصدد عن جيته مثلاً على الرغم من أنه لم ينتصر على ذاته بصورة كاملة، إلا أنه يسير على الدرب المؤدى إلى الإنسان الأعلى، كما تتوفر لديه دائماً إمكانية مفتوحة نحو المستقبل للإنتصار على الذات .[٢]

أما عن نابليون فسر عظمته يتحدد فى كون الثورة الأداه أو الوسيلة التى جعلت منه بطلاً، ولقد مدح نيتشه نابليون فى مواضع عدة على الرغم من أنه سخر منه فى بعض الأحيان عندما قال : «يشبه نابليون نسراً من الورق، وعندما تنحسر عنه الأضواء لا يكون سوى وريقة مسكينة ملقاه فى أحد الزوايا أو الأركان ..» .[٣]

والأمر الهام هو أن نيتشه لم يعجب بالإنتصارات الحربية التى حققها نابليون، وإنما وجد فيه النقيض لحروب التحرر الألمانية المنبعثة عن الإشتراكية الألمانية، وهو يعد إلى جانب جيته أعظم رمز حديث للأوروبى الصالح، ومن أمثال هؤلاء العظماء فى التاريخ : بيتهوفن، وستندال[٤]، هاينريش هاينه[٥]، وشوبنهاور، ولقد أطلق هيجل على نابليون ذلك المسمى : «روح العالم تمتطى صهوة جواد» . كما أطلق نيتشه

---

(١) قيصر بورجيا (Cesare Borgia)(١٤١٦ - ١٤٧٥) معروف فى القرن السادس عشر فى إيطاليا على أنه Duca Valention، من اسمه الفرنسى Duc Caesar auf Nihl (أما قيصر أو لا شىء) ، بدأ حرباً فى وسط إيطاليا كى يؤسس دولة له، تحدث عنه ميكيافيللى فى مؤلفه «الأمير» على أنه رجل ذو عقلية عظيمة، وهدف نبيل مما أحيا أسطورة القيصر كرجل دولة، أحبط حلمه فى توحيد إيطاليا أو على الأقل توحيد مركزها بسبب سوء الحظ .

(2) Howey, R. L.: "Heidegger and Jaspers on Nietzsche:, P. 131 .

(3) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", PP. 271-273 .

(٤) ستندال (١٧٨٣ - ١٨٤٢م) Stendhal: اسم مستعار لـ Marie Henri Johann Beyle، واستعار اسمه من مدينة ألمانية صغيرة وهى المدينة التى ولد بها Winckelmann، قاص وكاتب مقال فرنسى شهير؛ ومن قصصه Le Rouge et le Noir (الأحمر والأسود) سنة ١٨٣٠، اعتبره بلزاك قاصاً عظيماً .

(٥) هاينه (٧٩٨٧ - ١٨٥٦) Heinrich Heine - واحد من أعظم الشعراء الألمان Buch der Lieder (كتاب الأغانى) الذى طبع ثلاث عشرة مرة فى حياته جعله فى الصفوف الأولى للشعراء المعاصرين .

على نابليون في «أصل نسب الأخلاق» هذا المركب من اللاإنسان والإنسان الأعلى «ويديهي أنه لم ينجذب إلى صفات نابليون اللاانسانية، ويفسر نيتشه رأيه في ملحوظات وردت في «إرادة القوة» قائلاً «إنه قد أفسد نفسه بالوسائل التي استخدمها، وفقد نبل شخصيته، وينصب إعجابه بنابليون على علو هذا الأخير على الأخلاق، فهو نموذج للشخص النبيل الذي يدعو الانسانية إلى ما وراء الخير والشر، وهو يفعل ذلك كي يستبدل التقويم القديم بآخر جديد يقوم على التمييز بين النبيل والوضيع بدلاً من التمييز السالف بين الخير والشر [١].

أما عن قيصر فلم يعجب نيتشه بنجاحه العسكري أو السياسي وإنما بتجسيده للإنسان الانفعالي الذي يكبح جماح إنفعالاته، وينجز فعله الفريد إبتغاءً لكمال الذات، إنه إنسان إبداع الذات وسيادة الذات [٢].

وفي مواضع أخرى أعلن نيتشه عن التشابه بين قيصر بورجيا والإنسان الأعلى، كما أكد أن هذا التشابه أعظم من التشابه الموجود بين بارسيفال والإنسان الأعلى، ويبين بذلك إعجابه بحضارة عصر النهضة الذي اعتبره تالياً للعصر اليوناني من حيث العظمة، أما بارسيفال فهو ليس سوى البطل الأوبرالي الأخير عند ڤاجنر، والذي يمثل شخصية المسيحي الضعيف التي طالما هاجمها نيتشه» [٣].

رابعاً – ظهور الانسان الأعلي

(أ) ظهور الانسان الأعلي عن طريق عملية الاستيلاد :

ذهب نيتشه إلى أن كل مرحلة تمر بها الانسانية تتميز بمميزات خاصة، وأن لكل فصل سنوى مزاياه» [٤]، كما أن الحقب السعيدة تماماً أمر من المستحيل تحقيقه، حتى وإن سعت الانسانية دوماً إلى تحقيق هذه الحقب [٥]. ويضرب مثالاً لهذه الحقب السعيدة وهو عصر النهضة الايطالية الذي تضمن كل القوى الايجابية المسئولة عن نجاح الحضارة الحديثة، وتتمثل هذه القوى في : حرية الفكر، وإزدراء

---

(1) Copleston, F.: "Nietzche, Philosopher of Culture", p. 92 .
(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher.." pp. 271 - 273 .
(3) Danto, A.C.: "Nietzsche As Philosopher", p. 200 .
(4) Nietzsche, F.: "Human All - too - Human", p. 148 .
(5) Ibid., p. 222 .

السلطة، وتغلب التربية على عجرفة النسب، والحماسة للعلم وللماضى العلمى للانسان[1]، وعلى ذلك علينا دائماً أن نعى العلل والشروط التى جعلت وجود إنسان عصر النهضة ممكناً[2].

ومما يلاحظ على حقبة العصر الوسيط هو تلك العلامة الحاسمة التى تميز الانسانية فى أسمى مراتبها، وهى التى تتمثل فى قدرة الانسان على الرؤية، والانفعالات العقلية العميقة[3].

وإذا كان هناك طريقاً مؤكداً للقضاء على الشباب فهو أن نعلمهم إحترام من يفكرون على غرارهم، أكثر من إحترامهم لمن يفكرون بأسلوب مختلف[4]، وكلما فكر الانسان بطريقة أكثر عمقاً، أصبحت مشاعره أكثر رقة، وزاد إحترامه لذاته، وإنكمشت المسافة بينه وبين الحيوانات الأخرى...، واقترب أكثر من الجوهر الحقيقى للعالم ومعرفته به، وهو يحقق ذلك بالفعل عن طريق العلم.. لقد جعل الخطأ الانسان عميقاً، رقيقاً خلاقاً: «.. فالخطأ فى الحياة ضرورى»[5].

أما عن مرحلة إعداد الانسانية بغية الوصول إلى الانسان الأعلى فيقول نيتشه : «إننى أعد نفسى لأكون ناضجاً للظهيرة العظمى، فألقاها صلباً ألانته النار للانطباع، وغمامة تتمخض بالبروق، ودرعاً يتفجر بدره، أريد أن أهيئ ذاتى وصميم إرادتى، فأصبح كالقوس التوى شوقاً لاحتضان سهمه، وكالسهم يطير شوقاً نحو كوكبه .. أريد أن أكون الكوكب المتألق بأنواره فى الظهيرة العظمى، وقد هزته الغبطة والسهم السماوى يخترقه ليفنيه، أريد أن أتحول شمساً، وإرادة شمس لا تتزعزع، فأكون مهيئاً للاندثار فى أفق الانتصار...»[6].

ويقول فى موضع آخر من نفس المؤلف : «إلى الأمام أيها الراقون، لقد آن لطود المستقبل الإنسانى أن يلد، لقد مات الاله، ونحن نريد الآن أن يحيا الانسان المتفوق .. أى إخوتى، أنا لا أحب من الانسان إلا كونه مرحلة وجنوحاً، وفيكم أيضاً أجد صفات عديدة تحببكم إلى، وتبعث الآمال فى قلبى.. أعتلوا أيها الرفاق فوق صغار

---

(1) Ibid., p. 146 .
(2) Nietzsche, F. : "the Will to Power", p. 471 .
(3) Nietzsche, F.: "Daybreak", p. 35 .
(4) Ibid., p. 153 .
(5) Nietzsche, F.: "Human All - too - Human", pp. 33 - 35 .
(٦) نيتشه : «زاردشت» ، الجزء الثالث – الوصايا القديمة والوصايا الجديدة، ص ٢٤٦ .

القضائل، والمحاذرات، ومراعاة ذرات الرمال[١]، وأكوام الرمال، وملذات الذات، وطلب السعادة للعدد الأوفر بين الناس».

هذا، ويطرح نيتشه تساؤلاً هاماً خاصاً بذلك التمهيد الضرورى لظهور الانسان الأعلى، ويصيغه الصياغة التالية: «كيف يمكن للإنسان أن يضحى بتطور النوع البشرى كى يساهم فى إيجاد نوع أسمى وأعلى من الإنسان»[٢]؟، ويجيب أن معظم الناس يمثلون أجزاء من الانسان، وينبغى أن تضاف هذه الأجزاء إلى بعضها البعض حتى يظهر الانسان الكامل فى النهاية .. وبهذا المعنى تكون العصور والشعوب بأسرها مجرد أجزاء من التطور الانسانى.. «ينبغى إذن أن يتطور الانسان جزءاً جزءاً، على ألا ننسى أن القضية الحقيقية هى إستيلاد الانسان المركب»[٣].

لم تتقدم الانسانية فى خط مستقيم وحيد، فلم نستطع أن نعيد إلى الوجود إنسان النهضة أو الإنسان الإغريقى الذى يبزه ويفوقه[٤]. وعلى الرغم من ذلك فإنه يمكننا أن نخلق الشروط اللازمة لإستيلاد النوع القوى، وأن تتلافى إهتمام التربية باحتياجات المجتمع وحدها على أن تهتم بالاحتياجات الممكنة للمستقبل»[٥] التى يراها نيتشه ضرورية لظهور إنسان المستقبل .

ويمكن الوصول إلى أحد مستويات التربية العليا عندما يجتاز الانسان الخرافات والمخاوف الدينية، ويكف عن الاعتقاد فى الخطيئة الأصلية والخلاص، وعندما يتخلص من الميتافيزيقا .. بمعنى أدق عندما يتحرر من الميتافيزيقا ويعلو عليها»[٦]، كما يمكن للإنسان أن يخلق ظروفاً مواتية للأجيال المقبلة تتمثل فى طريقة التغذية، وأسلوب التنشئة والتعليم، ويمكن أن يدير الأرض كلها، وأن يقدر قوى الانسان ويقوم بتوظيفها .. وبوسع الحضارة الواعية الجديدة أن تقضى على الحضارة القديمة التى اتسمت الحياة فيها بالحيوانية غير الواعية والنباتية، وبوسعها أيضاً أن تقضى على الشك والريبة فى التقدم، فالتقدم ممكن[٧] وعلى الانسان الحالى أن يكون وسيلة ومعبراً أو جسراً للإنسان الأعلى «ويجب أن يتحرك لا من خلال محبة القريب وإنما

---

(١) نفس المرجع – الجزء الرابع ، الانسان الراقى، ص ص ٣١٣ – ٣١٥ .

(2) Nietzsch, F.: "The will to Power", p. 458 .
(3) Ibid., p. 470 .
(4) Ibid., p. 471 .
(5) Ibid., p. 477 .
(6) Nietzsche, F.: "Human, All - too - Human", p. 27 .
(7) Ibid., p. 30 .

محبة إنسان المستقبل، وأن يضحى بنفسه من أجله وأن يكون جسراً لقدوم الانسان الأعلى»[١] ، ويؤكد نيتشه أن تحقيق الإنسان الأعلى هو الهدف الوحيد»[٢]، وتتحدد قيمتنا فى كوننا مجرد مخلوقات انتقالية، وفى أننا أكثر مما نحن عليه، وأقل مما ينبغى لنا أن نكونه، وأن أسمى تحقيق لذواتنا كانسانيين هو ما يجب أن نكد فى السعى ورائه .[٣]

لقد ترك نيتشه فكرة الإنسان الأعلى متغيرة وليست ثابتة بالمرة، يمدها بقيمتها من يستطيع منا تحقيقها[٤] ، فلا يمكن أن حالة أخيرة ونهائية للإنسانية أو لأى موجود من الموجودات ومن ذلك يتضح لنا أن نيتشه يريد «استيلاد» الإنسان الأعلى حيث أن فكرة «الاستيلاد» هذه ضرورية من أجل الحصول على تلك الطاقة الضخمة من العظمة اللازمة لتشكيل إنسان المستقبل[٥]، فهو يتحدث عن هذه الفكرة : «استيلاد سادة الأرض» على أنها الوسيلة اللازمة لخلق الظروف وشروط التربية المواتية لظهور الإنسان الأعلى .[٦]

* * *

(ب) ظهور الإنسان الأعلي وعلاقته بمفاهيم الحب والزواج والصداقة :

ذهب نيتشه إلى وجود نوعين من الحب، أحدهما حب عبودية يسلم ويعطى ذاته، ويجعل منها مثالاً ويخدعها، والثانى حب مقدس، يزدرى ويحب، ويعيد تشكيل صورة المحبوب، ويعلو بها [٧]، فمفهوم الحب ذاته قد تعرض لاساءة الفهم وعلينا أن نميز بين حب العبودية الذى يخضع ويهب ذاته، وينظر إلى الأشياء بمنظور مثالى، ويخدع ذاته، وبين المقدس الذى يسمو بالحبيب .[٨]

ويوجد أيضاً نوعان من الزواج : أحدهما زواج المخلوقات – والثانى هو زواج المبدعين الخالقين، الأول هو زواج من يحسنون الفرار من ذواتهم، ومن رسالتهم فى

---

(1) Copleston, F.: "Nietzsche, Philosopher of Culture", P. 85 .
(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 519 .
(3) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 198 .
(4) Ibid., PP. 200-201 .
(5) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 306 .
(6) Howey, R. L.: "Heidegger and Jaspers on Nietzsche", P. 112 .
(7) Ibid., P. 113 .
(8) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 505 .

الحياة، ومن الوحدة والعزلة، والآخر هو الزواج بين المتفردين . «هل أنت المنتصر والمتغلب على ذاتك، والآمر لحواسك، أم أنه الحيوان والحاجة هي التي تتكلم بناء على رغبتك؟ أم الوجد؟ أم الافتقار إلى السلام مع نفسك؟ دع انتصارك وحريتك يتشوقان إلى طفل، فسوف تشيد بذلك ذكرى باقية لانتصارك وتحررك ..، فليس عليك أن ترسل سلالتك إلى الأمام فحسب بل عليك بخاصة أن ترفعها إلى ما فوق»[1]، فالانجاب ليس بحاجة إلى استطراد غير واع لقصة عديمة المعني، ولا إلى إضافة أصفار متزايد، فهو يمكن أن يكون خلقاً بالفعل.[2]

ومهمة المرأة في رأيه هي إنجاب الإنسان الأعلى : يقول :

«لتكن المرأة لعبة صغيرة طاهرة كالماس تشع فيها فضائل العالم المنتظر .. ليتوهج الكوكب السني في حبك أيتها المرأة، وليهتف شوقك قائلاً : لأضعن للعالم الإنسان المتفوق..» .[3]

ويقول مخاطباً الإنسان : «عليك أن توجد جسداً جوهره من جوهر جسدك ليكن حركة أولى، وعجلة تدور لنفسها على محورها، فواجبك إذن إنما هو إبداع من يبدع، وما الزواج في عرفي إلا إتحاد ارادتين لإيجاد فرد يفوق من كان علة وجوده» .

« .. وما خير الحب لو تعلمون إلا تحول واضطرام في ألم وخشوع، إن هو إلا المشعل ينير أمامكم مسالك الاعتلاء، وسيأتي يوم يتجه فيه حبكم إلى مقر أبعد وأرفع من مستقر ذاتكم» .

فالحب عند نيتشه وسيلة للعلو يتحقق من خلالها فكرة الإنسان الأعلى على أن يكون حباً مقدساً لا حب عبودية، والأمر دائماً لا يخلو من المعاناه التي هي في الحقيقة تعبير عن الشوق إلى الإنسان الأعلى .

« .. إن في كأس كل الحب إطلاقاً، وحتى في كأس أرقى حب مراره لابد لكم من تجرعها، وهذه المرارة هي التي تنبه فيكم الشوق إلى الإنسان المتفوق، وتلهب فيكم الظمأ إليه أيها المبدعون ..» .[4]

---

(1) "Nicht nur fort sollst du dich Pflanzen, Sondern hinauf" .
(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher", P. 267 .
(٣) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» – الجزء الأول «الشيخه والفتاة» ص ٩٢ .
(٤) نفس المرجع السابق – الجزء الأول، «الطفل والزواج»، ص ص ٩٦ – ٩٧ .

ويحدد نيتشه دور الرجل والمرأة في هذا المجال فيقول : «إن ما أريده للرجل والمرأة هو أن يكونا أهلاً للكفاح، وأن يكونا أهلاً للولادة .. لتكن جنة الزواج مدخلكم إلى المرتقى .. ولن يطول الزمن، أيها الأخوة، حتى تنشأ شعوب جديدة، وتبدأ ينابيع جديدة بالهدير في مجاهل الأغوار ..» .[1]

ويؤكد نيتشه أن «أفضل صديق ربما يعثر على أفضل زوجة، لأن الزواج السعيد يقوم على موهبة الصداقة» .

وعلى الرغم مما عرف عن نيتشه من حملته على المرأة حملة شعواء، إلا أن هذه الحملة – هي كغيرها من حملاته – قناع يخفي من ورائه حقيقة دوافعه وآرائه .. فنراه يقول عن المرأة الكاملة : «إنها أسمى أنواع الإنسانية، وهي تفوق في سموها الرجل الكامل .. ولكن وجودها نادر» !.[2]

(جـ) ظهور الإنسان الأعلي وعلاقته بفكرة موت الاله القديم :

أطلق نيتشه صيحته الهائلة قائلاً : «لقد ماتت جميع الآلهة، ولم يعد لنا من أمل سوى ظهور الإنسان المتفوق، فلتكن تلك إرادتنا عندما تبلغ الشمس الهاجرة» .[3] أو يقول «.. وليكن ذلك ذات يوم، وفي قلب الظهيرة ارادتنا الأخيرة» .[4]

وكلمة «الاله» عند نيتشه، كما سبق بيانه، لا تعني سوى مجمل المثالية المتعالية، فلقد إستخدم الإنسان الأرض، وأساء أستخدامها ليضفي الجمال على صورة العالم الآخر، ومن الدنيا أخذ ألوانه، وحرارته، وتصوراته التي زين بها مملكة الضياء المتعالية، ومملكة الأفكار الأزلية، لقد أساء الإنسان إستخدام الأرض بانكاره إياها، أما الإنسان الأعلى الذي يعلم أن «الاله قد مات»، فهو بذلك يعلم أن المثالية المتعالية قد بلغت غايتها، فيعيد إلى الأرض كل ما سلب منها، ويتجه صوب الأرض مندفعاً مشتاقاً .. والحرية الإنسانية في أعلى قمتها تتجه صوب الأرض فتجد فيها حدودها، والوزن الذي يوازن جميع مشاريعها، وحيثما كان يقف الإله بالنسبة للانسانية سجينة الضياع تقف الأرض الآن .[5]

---

(١) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث، «الوصايا القديمة والوصايا الجديدة» ص ص ٢٣٩ – ص ٣٤٧ .

(3) Nietzsche, F.: "Human, All-too-Human", P. 195 .

(٣) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» – الجزء الأول، «الفضيلة الواهبة»، ص ١٠٦ .

(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٨٤ .

(٥) نفس المرجع السابق، ص ٨٥ .

فالإنسان الأعلى يمثل معنى الأرض، وهو الكائن الذى يتفوق على نفسه، والذى تعالى دوماً على ذاته فى نزوعه إلى الاله، وعندما يفتقر إلى الإنسان الأعلى وإلى العظماء، يصنع الإنسان أنصاف آلهة وآلهة كاملة من عظماء العصور الماضية[1].

وتعنى واقعة موت الاله فظهور الإنسان الأعلى أنه إذا كان الاله القديم قد مات، فإن الإنسان القديم يجب أن يموت أيضاً، ويجب أن نعلو فوقه، فيولد بذلك الإنسان الأعلى، ويمكننا نحن الفلاسفة وأصحاب الأرواح الحرة أن نشعر بأشعة فجر جديد عندما نسمع البشائر المنبئة بموت الاله القديم فتفيض قلوبنا بالعرفان والتعجب والترقب والإنتظار، ويظهر أفقنا حراً مرة أخرى، ويسمح لكل مغامرة جريئة مرة أخرى، وينبسط بحرنا أمام ناظرينا، ممتداً رحباً كما لم نره من قبل .. وبذا يحتل الإنسان الأعلى مكان الاله القديم، والإنسان الأعلى يؤكد المستقبل، ويعى ويدرك قوته الفائقة، وهو - من ثم - يعيد خلق نفسه وعالمه رافضاً التفسير المسيحى ومزدريا له على أنه عملة زائفة كاذبة ..»[2].

هذا، وتحت عنوان «المأساه تبدأ» فى الكتاب الرابع من «الحكمة المرحة» يشير نيتشه إلى واقعة «نزول أو هبوط زرادشت»، ويعنى هذا الهبوط أن الإيجاب أو «نعم» المتهللة شديدة الإبتهاج تولد من خلال شكل عنيف من النفى العدمى، وأن الإثبات الكلى يظهر من خلال الإنكار المرتاب، وأن ضوء العقل والقلب معاً ينبثق من خلال الإكتئاب، فزرادشت تتغلب عنده «نعم» المثبتة على «لا» العدمية .

لقد قدم نيتشه زرادشت فى صورة رجل فى الثلاثين ترك موطنه، وذهب رأساً إلى حيث توجد الجبال، وحيث يتمتع بوحدته وعزلته، ولا يمل منها عشر سنوات، وفى النهاية يتحول قلبه، ذلك أنه امتلأ بحكمته مثل النحلة التى جمعت كمية كبيرة من العسل.. وهو يشبه بذلك العبد المتحرر[3] فى أسطورة الكهف عند أفلاطون» ويشعر زرادشت بدافع إلى النزول مرة أخرى إلى عمق الوديان حيث يقطن البشر كى يمنح ويهب.. إنه يرغب فى أن يصير إنساناً مرة أخرى، ولذا بدأ مؤلف زرادشت بنزوله إلى الناس والجمهور»[4].

---

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 468 .
(2) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", P. 9 .
(3) Ibid., PP. 11-12 .
(4) Ibid., P. 13 .

ويمكننا أن نشير إلى أن «مذهب الإنسان الأعلى فى المستقبل» يفترض مذهب العود الأبدى، لأن الإنسان الأعلى وحده هو الإنسان الذى غزا وانتصر وتجاوز نفسه، وهو الذى نضج بدرجة كافية فى «الحكمة المرحة» كى يقوم بالعود الأبدى لكل الموجودات .

هذا، ويتمثل حب المصير amor fati عند نيتشه فى إرادة العلو بالذات، وإرادة العلو على ما هو إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد، أو إرادة الوجود وكلمة نعم للعود الأبدى، ولقد وجد الإثبات الكلى للحقيقة بكل ظلالها أساسه وسبب وجوده فى الإنسان الأعلى أو الإنسان الاله[1] ..، ويرى نيتشه أن «الإنسان اللاالهى يجب أن يفرض إرادته على نفسه، ويجب أن تتحول «يجب أن أفعل» عنده إلى «أريد»، فالإيمان يحتاج إليه الناس دوماً، ويرغبون فيه عندما يفتقرون إلى الإرادة، فمن لا يعرف كيف يأمر، يقف فى حاجة يائسة إلى الاله..، وربما تدين البوذية والمسيحية فى مصدرهما وإنتشارهما الفجائى إلى مرض عظيم فى الإرادة[2] .

ويقول : «نحن وثنيو الإيمان.. نحن القلة أو الأكثرية التى جرؤت على أن تحيا فى عالم لا خلقى.. ينبغى علينا أن نتخيل مخلوقات أعلى من الإنسان، تكون وراء الخير والشر، نحن نؤمن بالأولمب وليس بالمصلوب»[3] ، ويرى أن الأديان بإعتبارها مواساة وعزاء، وإسترخاء ذات أثر خطير، وفيها يعتقد المرء أن من حقه أن يرتاح.. كل منا يود أن يسود بقية الناس، وإذا أمكن يريد أن يصبح أحسن الآلهة جميعاً، هذا الإتجاه يجب أن يوجد من جديد.»[4] .

ويمثل الإنسان الأعلى – عند نيتشه –: «نور العالم» ، وهو ما كان الاله من قبل، وتظهر بموت الاله القديم إمكانيتان فى الوجود الإنسانى هما الإنسان الأخير، والإنسان الأعلى، وإذا ما كان الاله موجودا تصبح الحرية الإنسانية محددة فى دائرة عملها من جزاء الأوامر والوصايا والنواهى، لأن الاله يقاوم الحرية الإنسانية، ولأن هناك تعارضاً بين الحرية اللامحدودة وإرادة الاله، والأرض هى الحد الوحيد الذى يمكن للخالق أن يطيقه فيما يتصل بحريته، والإنسان الخالق يعلم أنه يتحد فى

(1) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", P. 12 .
(2) Ibid., P. 10 .
(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 533 .
(4) Ibid., P. 503 .

خلقه إتحاداً صميماً مع قوة الأرض الخلاقة التى يؤلف معها شيئاً واحداً، وهو يتخذ نقطة إنطلاق فى التشابه بين الإنسان والاله فى روح الخالق الخلاقة .

وفى الجزء الرابع من زرادشت نراه يصور «الرجال المتفوقين» فى صورة» بقايا الاله» ،ويعنى بهم المثاليين الذين إنهارت سماؤهم المثالية،ويحسون الآن بفراغ كبير مخيف: أى العدميين، وهم لا يطيقون من بعد العيش فى زحمة صغار النفوس من المزعجين، كما لا يشعرون بأى نوع من أنواع الرضى فى الوجود الحديث البعيد عن الاله الذى هجره، فصيحة الإنسان المتفوق الذى يشكو تعاسته تدفع زرادشت إلى كهفه فى الجبل، ليصادف فى تجواله اشكالاً عديدة للانسان المتفوق يبحث بها جميعا إلى كهفه فى الجبل وتجتمع هناك جمهرة غريبة مثل[1] العراف، والملكان، والشاعر، والساحر، والبابا العجوز الذى فقد وظيفته بموت الاله القديم، وأقبح العالمين والمتسول بإرادته، وظل زرادشت، ويمثل هؤلاء المتفوقون «بقايا الاله على الأرض» ، وإذا كان الإنسان فيما مضى يوم كان يؤمن بالاله قد أطلق حماسته ورغبته، وحرارته إلى ما وراء ذاته، فإن قلبه المفعم بالحنين والحماسة لم يمت بموت الاله، ولم يزل راغباً فى تجاوز ذاته،ولكنهم لم يتحولوا بعد حق التحول،ولم يتسنى لهم بعدما تسنى لزرادشت من إنقلاب .

فالعراف إنما هو نبى العدمية المقبلة، والساحر إنما يقتصر على تقليد الأصالة، ويعيش على أقنعة قديمة، وهو الفنان الذى أصبح مهرجاً، ولم يعد يحيا أى شيء حياة حقيقية، وأما الملكان فلقد سئما الطابع الظاهر فى ملكهما ولا يبغيان السلطة من بعد، ويتألمان من إنعدام أصالة الوجود، ومن التصورات الكاذبة للسلطة والسيادة السائدة فى الحياة الحديثة، ولكنهما لم يتوصلا إلى أصالة جديدة، وأنهما ليبحثان عن زرادشت الذى يعلم الحرب، والذى يتصور إرادة القوة على أنها جوهر الحياة، أما الشاعر فهو يتألم أيضاً من إنعدام الأصالة، ويحتقر إنعدام أصالة المعرفة، ويزدرى العلم الذى لا ينجم عن تضحية ومغامرة حقيقيتين للمعرفة، ويعمل على دراسة دماغ العلقة، وهو رمز للعلم الوضعى، ويتخلى تخلياً متعمداً عن جميع مجالات المعرفة التى اقتصرت على إبراز جوانب مزعومة، ويفضل ألا يعرف شيئاً من أن تجيء معرفته مزعومة لا أصالة فيها فيدع العلقات تمتص ذراعه، لأن كل معرفة حقيقية تنغرس

---

(١) أويجن فنك - «فلسفة نيتشه» ص ١٣٦

في صميم الإنسان، والبابا العجوز هو الرجل الذي يحترم، وقد طبع على التكريم والمباركة مع أنه يعلم أن الذي كان يبارك باسمه قد مات، وهو لا يزال على حب الاله الذي مات، وهو حزين من أجله[1] .

أما أقبح العالمين فيزمز به نيتشه إلى الغثيان الذي يصيب الإنسان تجاه ذاته، وطالما تألم الإنسان من جراء ذاته، وأراد الإبتعاد عنها والتفوق عليها، فإنه لا يزال لديه بعض فكره العظمة، أما من اكتفى بذاته، فلا يحركه أى حافز أو أمل أو نقصان، فهو الوحيد الذي يصيبه الهلاك، والمتسول بإرادته وظل زرادشت يكاد يتساوى الأمر بالنسبة إليهما، فالمتسول يتخلى بملء إرادته عن كل ما يملك، ويذهب إلى الجبال، ويعد من الباحثين، أما ظل زرادشت فيمثل الفكر الحر الجرىء، المتهور حتى حدود الجنون، والذي يهجر مواقع الأمان جميعها، وينفي، ويهاجم، ويعيش مجرباً، ويبحث كذلك عن الشر والمخاطر، بيد أنه لا يملك أساساً أخيراً يمكنه القيام عليه، ولا جوهرا، ولا أرضاً، ولا يشعر أينما حل بفكرة الوطن أو البيت «ما الذي بقى لى، قلب منهوك ووقح، وإرادة غير مستقرة، وجناحان يحاولان الطيران، وسلسلة ظهر مقصومة..»

من ذلك يتضح لنا أن الرجال المتفوقين جميعاً يتسمون باليأس، ويبحثون عن زرادشت الذي قهر يأس الإنسان، فمعرفة زرادشت معرفة مرحة لأنها معرفة الإنسان الأعلى، وإرادة القوة، وعودة الشبيه الأزلية، وهم يتعلمون فى كهف زرادشت بعضاً من هذا الأمل وذلك الحبور»[2] .

ويكرم زرادشت فى الإنسان المتفوق الجسر الذي يؤدى إلى الإنسان الأعلى، إلا أن من كان درجة وبداية مؤقتة ليس بعد الشيء الحقيقى، وزرادشت يتميز عنهم جميعاً، لأنهم نفوس مازال النهم يملؤها، والحنين يعاودها، ولكنه أى «زرادشت» يقف على الأرض .. ومع ذلك فالإنسان المتفوق يتفوق على السوقه ويمتاز عنها، وزرادشت يحبه لأنه لم يعد يحسن العيش فى عصر السوقة « .. إنه بمقدار ما يكون الشيء رفيعاً فى نوعه يندر نجاحه، وأنتم أيها الرجال المتفوقون الماثلون ههنا - ألستم جميعاً ممسوخين؟ ومع ذلك تشجعوا فما أكثر الأشياء التى ما تزال ممكنة.. تعلموا كيف تضحكون من أنفسكم كما ينبغى أن يكون الضحك .

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص ١٣٦ - ١٣٨ .
(٢) نفس المرجع، ص ص ١٣٨ - ١٣٩ .

ولكن الرجال المتفوقين ممسوخون إذا ما قورنوا بالإنسان المجاوز، وهم عظماء إذا ما قورنوا بالسوقه، وزرادشت ينصحهم بالضحك الذى يحرر .

«إن إكليل الإنسان الضاحك، إكليل الورود هذا، إنى ألقي بهذا الإكليل إليكم ياأخوتى لقد أعلنت قداسة الضحك، فتعلموا الضحك إذن، أيها الرجال المتفوقون ولكنهم لا يتعلمون كيف يسخرون من أنفسهم إلا بصعوبة وجهد، ولا يمثل زرادشت وحده نيتشه، وإنما يختفى أيضاً وراء صور الرجال المتفوقين، وهم فى مجموعهم ظلال «لزرادشت»، وإمكانات كائنة فى ذاته، وربما إمكانات تجاوزتها ذاته، وهو إذ يتغلب على تعاطفه معهم يبلغ أشد درجات نضجه، وأوج إزدهاره..»[1].

* * *

(د) ظهور الإنسان الأعلي في صورة المبدع والمتفرد :

يقول نيتشه عن ضرورة الحرية بالنسبة للانسان: «من لا يمتلك ثلثى يومه لنفسه يصبح عبداً»[2]، وتحت عنوان «المصير العظيم» فى مؤلفه «إنسانى، إنسانى إلى أقصى حد» يقول : «من النادر حدوث هذا المصير، أو ظهور ذى العقلية الرفيعة الذى يتمتع بشخصية وميول وخبرات تتناسب مع هذه العقلية». ويؤكد على فكرة الندرة هذه بقوله :

«كل ما هو رائع وعظيم نادر فى الطبيعة ، والانسان يكون عظيماً لالموهبة لديه أو فضيلة يتمتع بها أو بطولة يحرزها أو حب يشعر به.. ولكن لأنه أكثر بعداً للنظر، أكثر وحدة، لأنه يتحمل ويفضل بل ويطلب الوحدة كمطلب للسعادة، وكامتياز وشرط للوجود، ولأنه يحيا وسط السحب والأنوار فيراهما من طبيعة واحدة، كما أنه يحيا وسط أشعة الشمس، وقطرات الندى، والجليد المتساقط، وكل ما يصدر بالضرورة عن الأعالي والمرتفعات، وهو عندما يتحرك يتحرك أبداً من الاتجاه الأعلى إلى الأسفل[3]، فالمرء لا يسود إلا عندما لا يخطيء طريقه، وعندما لا يتردد عند قيامه بالفعل»[4].

هذا، ويعطى نيتشه أهمية بالغة لحرية الفكر فيذهب إلى أن الأفعى التى لا يمكنها أن تنسلخ عن جلدها تهلك، كذلك النفوس التى تمنع من أن تغير آراءها لا تصبح

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(2) Nietzsche, F. : "Human All - too - Human", p. 171 .

(3) Ibid., p. 172 .

(4) Nietsche, F.: "The will to Power", p. 517 .

نفوساً «بمعنى تفقد هويتها»[1]. فالذوق العام يمكن أن يتغير من خلال المتفردين، أو من خلال واقع الأفراد والشخصيات القوية المؤثرة، المسيطرة دونما خجل.. وهؤلاء الأفراد يشعرون ويتذوقون بطريقة مختلفة نجمت عن تفردهم في طريقة معاشهم التي أثرت أيضاً على أحكامهم الجمالية والخلقية، وأصبحت هذه الأخيرة بمثابة النغمات الرفيعة المعبرة عن تفرد تكوينهم.»[2]

وصاحب الذوق الممتاز عند نيتشه «ذو شخصية بحاثة دوماً، ولم تكن هذه الشخصية عامة يوماً من الأيام، أما قناعها فيبقى عاماً»[3]. ويرى زرادشت نيتشه أنه «على من حرر عقله أن يتطهر مما تبقى فيه من عادة كبت العواطف والتلطخ بالأقذار، كي تصبح نظراته براقة صافية»[4]، وإن كان هناك عدو لدود لأهل الصلاح والعدل فهو من يحطم الألواح التي حفروا عليها سننهم، «فذلك هو الهدام، ذلك هو المجرم، غير أنه هو المبدع» ويقول: «. إلى بالرفاق إنني أطلبي هم مبدعين، ولا أطلبهم جثثا، وقطعانا ومؤمنين، وإن المبدع لا يتخذ له رفاقا إلا ممن كانوا مثله مبدعين، إنه يتخذهم ممن يحفرون سنناً جديدة على ألواح جديدة»[5].

ويلاحظ أن الشخص المكروه دائماً هو «صاحب الفكر الحر، عدو القيود، الذي لا يتعبد ولا يلذ له إلا إرتياد الغاب. وما عاش رجال الحق إلا في القفار يسودونها بإنطلاق تفكيرهم في مجالها الوسيع»[6]، ولا يكف نيتشه عن الإشادة بالسنن والألواح الجديدة، فيكفي في رأية أن نخلق أسماء وتقويمات وممكنات جديدة، كي نخلق على المدى الطويل أشياء جديدة[7]، ويعتبر أعظم الحادثات هي تلك التي تدور حول محور موجدي النظم الجديدة إن أقصى الجنون هو في إلقاء الملح إلى البحر، وفي إسقاط الأعمدة إلى الوحول. لأن هذه الأعمدة كانت مطروحة على أوحال إحتقاركم، وها هي ذى تنهض بسيماء الآلهة، وقد انطبع عليها الألم الساخر، فهي تدين لكم بالشكر لأنكم أسقطموها أيها الهادمون[8]

---

(1) Nietzsche, F. : "Daybreak", p. 228
(2) Nietzsche, F.: "Joyful Wisdom", PP 76-77
(3) Ibid., P. 109 .
(٤) نيتشه . «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول - «دوحة الجبل» - ص ٦٨ .
(٥) نفس المرجع السابق، الجزء الأول «الإنسان الأخير»، ص ٤٤
(٦) نفس المرجع الجزء الأول «مشاهير الحكماء» ص ١٣٠
(7) Nietzsche, F. "Joyful Wisdom" P 97
(٨) نيتشه «زرادشت» الجزء الثاني «حادثات الجسام» ص ص ١٥٩ - ١٦٠

ولكن لماذا ترتبط المعرفة بالمتعة؟ يرى نيتشه أن السبب فى ذلك يكمن فى أننا عندما نجنى المعرفة نتجاوز الأفكار القديمة كلها، وما يمثلها، كما نحقق عليها إنتصاراً، أو على الأقل نعتقد فى ذلك، وأخيراً، لأن أى معرفة جديدة مهما كانت ضئيلة تجعلنا نشعر بأننا نفوق الآخرين، وأننا متفردين.. إلا أن هذه الأسباب الهامة تعتمد فى النهاية على طبيعة العارف[1].

وعلى الرغم من ذلك فالمعاناه ضرورية لكل تغير، «فالتغير أيا كان نوعه يحتاج إلى عدد لا يحصى من الشهداء خلال القرون الماضية، وما من موضوع أكثر صلة بالحياة من المأساه الطويلة التى عانى منها الشهداء الذين أثاروا المستنقعات»[2] فالجنون ضرورى للمبدعين لأن «كل المتفوقين الذين استبعدوا كل عبودية أخلاقية وأبدعوا قوانين جديدة لا بديل لديهم عن الجنون، أو على الأقل التظاهر به،، هذا إذا لم يكونوا قد أصيبوا بالجنون فعلاً، وينطبق ذلك على المبدعين فى كل مجال»[3].

من الواضح، إذن، أن الجنون عند نيتشه بمثابة تعبير قوى عن رفض العصر للمبدع، واساءة فهمه من جانب آخر، كما أنه رد فعل قوى للمبدع نحو عصره الذى يحيا فيه .

ويرى نيتشه أن التحول إلى مرحلة الإبداع يتم ببطء كى يصبح المرء صلباً مثل حجر نفيس»[4]، كما أن «ولادة المبدع تستدعى تحولات كثيرة، وتستلزم كثيراً من الآلام»، يقول زرادشت : «أيها المبدعون ستكون حياتكم مليئة بمرير الميتات لتصبحوا المدافعين عن جميع ما يزول،.. وعلى المبدع إذا شاء أن يكون هو بنفسه طفل الولادة الجديدة – وأن يتذرع بعزم المرأة التى تلد فيتحمل أوجاع مخاضها»[5] ويعانى المتفرد من الوحدة بصفة أساسية : «إننى عندما أبلغ الذروة أرانى ءاثماً منفرداً، وليس يقربى من يكلمنى، ويلفحنى القر فى وحدتى فترتجف عظامى، وما أدرى ماذا أتيت أطلبه، فوق الذرى»[6].

---

(1) Nietzsche, F.: "Human, All-too-Human", P. 154 .
(2) Nietzsche, F.: "Daybreak", P. 16 .
(3) Ibid., P. 14 .
(4) Ibid., P. 214 .
(٥) نيتشه : «زرادشت»، «فى الجزر السعيدة»، ص ١١١
(٦) نفس المرجع السابق . الجزء الأول، «دوحة الجبل»، ص ٦٧

ويرجع نيتشه شعور المتفرد بالوحدة وحاجته إليها كجزء من تفرده إلى ضرورتها كي يتمكن المتفرد من العثور على ذاته، ويتضح ذلك من الحوار التالي :

(أ) إذن، فلقد عزمت على أن تعود ثانية إلى الصحراء .

(ب) لن أسافر سريعاً، فلم تشع الضياء على المياه بعد، وعلى غالبا أن أتحمل أكثر الشعور بالعطش، لذا أفضل الوحدة حتى لا أشرب من وعاء كل إنسان، فعندما أكون بين كثرة من الناس أحيا كما يحيون، ولا أفكر كما أنا بحق، وبعد مضى فترة من الزمن، يبدون كما لو كانوا يريدون أن ينفونى بعيداً عن نفسى، وأن يسلبوا منى روحى، وأصبح غاضباً وخائفاً من كل إنسان، لذا فأنا أحتاج إلى الوحدة كى أصبح إنساناً صالحاً مرة أخرى»[1] .

فنيتشه يطالب «بالنفى من جميع البلدان والمواطن التى سكنها الأجداد»[2] أما عن رفاق المبدع فلهم صفات معينة.. يقول نيتشه على لسان زرادشت :

«إن المبدع يطلب رفاقاً له بين من يعرفون أن يشحذوا مناجلهم، وسوف يدعوهم الناس هدامين ومستهزئين بالخير والشر؛ غير أنهم هم الحاصدون والمحتفلون بالعيد.. إن زرادشت يطلب من هم مثله مبدعين، يشاركونه فى الحصاد والراحة، ولا حاجة به إلى القطعان والرعاه وأشلاء الأموات.. أريد أن أنضم إلى المبدعين، إلى أولئك الذين يحصدون ويرتاحون، فأريهم قوس قزح، والمراتب التى يرقاها الواصلون إلى الإنسانية المتفوقة، سأهتف بنشيدى للمعتزلين، ولمن يشعرون بثنائيتهم فى إنفرادهم.. إننى أسير إلى هدفى، وأتبع طريقى، فأقفز فوق المترددين والمتأخرين»[3] .

على أن طريق المنفرد لا يخلو من مخاطر: «أبوسعك أن تكون قاضياً على نفسك، وأن تكون منتقماً منها لشريعتك ؟، إنه لأمر مريع أن يبقى الإنسان منفرداً مع من أقامه قاضياً على نفسه، ومنتقماً منها بالشريعة التى أوجدها، إن مثل هذا الإنسان ليذهب فى الفضاء مثل الكوكب مقذوفاً إلى فراغ الوحدة.. إن فى المنفرد عواطف تطمح إلى القضاء عليه، فإن لم تنل منه نالت من نفسها، وانتحرت.. فهل أنت مستعد لإرتكاب جريمة القتل؟ .. وما كره الناس أحداً كرههم للمحلق فوق

---

(1) Nietzsche, F.: "Daybreak", P. 201 .

(٢) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث - «الوصايا القديمة والوصايا الجديدة»، ص ٢٣٣ .

(٣) نفس المرجع : الجزء الأول - «الإنسان الأخير»، ص ٤٤ .

السحاب .. إن الناس يرشقون المنفرد بالمظالم والمثالب، ولكنك إذا كنت تريد أن تصبح كوكباً، فعليك أن ترسل أنوارك حتى إلى الراشقين .. غير أن أشد من تصادف من الأعداء خطراً إنما هو أنت، وما يترصدك فى المغاور والغابات إلا نفسك، لقد تبينت الطريق الذى يقودك إلى ذاتك أيها المنفرد، وطريقك منبسط أمامك وأمام شياطينك السبعة، فستصبح منذ الآن جاحداً لنفسك، ساحراً، مجنوناً، متشككاً، كافراً شريداً، ويجب عليك أن ترضى بالإحتراق بلهبك، إذ لا يمكنك أن تتجدد ما لم تشتعل حتى تصبح رماداً.. إنك تتبع طريق الخالق أيها المنفرد.. إنك تتبع طريق العاشق .. وقد عشقت نفسك؟ وأنت كذلك تحتقرها إحتقار العاشقين .. وما للعاشق أن يدعى الحب ما لم يبدأ بإحتقار المحبوب .. توغل فى عزلتك ياأخى .. سر فلا رفيق لك إلا حبك وإبداعك .. إنك ستسير طويلاً قبل أن تقفو العدالة أثرك متثاقلة .. إذهب إلى عزلتك فإننى أشيعك بدموعى[١]. لأننى أحب من يتفانى ليوجد فى فنائه من يتفوق عليه .

وعن قسوة المبدعين يقول : «إن طموح إرادتى إلى الإيجاد يدفعنى أبداً نحو الناس إندفاع المطرقة فوق الحجر.. إن المحبة العظمى تتعامى عن رحمتها لأن لها هدفها الأسمى، وهو خلق من تحب. والمبدعون قساة القلوب[٢].. والمعاناة التى يعانيها المبدع ضرورية حتى يسير كل فى طريقه الخالص «فأن يدافع الإنسان عن نفسه من خلال ارتياب لا إرادى ضد الحب، وأن يتعلم الصمت .. وأن يخلق لنفسه أركاناً وزوايا وأنواعاً من الوحدة لم تكتشف بعد من أجل لحظات من الراحة .. فيصير قوياً إلى حد يسمح له بالتساؤل التالى : «ما الذى ينبغى لى أن أفعله معكم[٣]؟ على أن الأمر الهام هو أن لكل دربه الخاص به، ولا يعبر ذلك إلا عن صورة من صور التغلب على الذات، والإنتصار عليها[٤].

«.. ذلك هو طريقى، أين هو طريقك؟ – كذلك أجيب على من يسألوننى عن الطريق»، فنيتشه لا يبحث عن المقلدين والمحاكين، وإنما يريد أن يفعل كل امرىء فعله الخاص به ويتخذه نموذجاً يحتذى»[٥]، يقول : «أعرضوا عن كلمة من أجل

---

(١) نيتشه : «زرادشت»، الجزء الأول «طرق المبدع»، ص ص ٨٩ – ٩١ .

(٢) نفس المرجع، الجزء الثانى، «الرحماء»، ص ١١٧

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 508 .

(4) Howey, R. L.: "Heidegger & Jaspers on Nietzsche", P. 132 .

(5) Nietzsche, F : "Joyful Wisdom", PP 206-207 .

وتناسوها، أيها المبدعون، لأن فضيلتكم تتوقف على ألا تفعلوا شيئاً من أجل أحد أو بسبب أحد أو لأية علة، أصموا آذانكم دون هذه الأدوات الكاذبة»[١].

والمبدع كما يراه نيتشه هو الإنسان الذى تم له التحول كما سيأتى بيانه، وهو الإنسان الذى أصبح طفلاً، الإنسان الخلاق والأصيل والأساسى، وهو الإنسان الذى ينجب وهو يلعب، ويخلق قيماً، ويتمتع بإرادة كبيرة، ويرسم لنفسه هدفاً، ولديه الشجاعة اللازمة للخلق الجديد، كما أنه يتخذ موقفاً أصلياً حيال كل شيء، ويخلق مقاييس جديدة، موازين جديدة،ويعطى الحياة الإنسانية شكلاً جديداً تمام الجدة[٢].

ويكون الإنسان الأعلى دائماً ضد التوسط والركود، متفرداً[٣]، ويوجد فى الإنسان الخالق والمخلوق معاً، كما يوجد الإنسان والإنسان إلى أقصى حد، والإنسان الأعلى والحيوان، والأمر الهام هو العلو بالذات وتجاوزها والإنتصار عليها مما يحدد معالم الطريق إلى التفرد[٤]، فالفلسفة عند نيتشه وسيلة للعثور على الطريق أو الجاده المؤدية إلى كلمة «نعم» أو كلمة «لا»[٥].

«والحق إننى أكره أيضاً من يرون كل شيء حسناً، ويرون هذا العالم العالم خير العوالم، إن هؤلاء إلا القانعون يرتاحون لكل شيء، ويتذوقون كل شيء، وما بهذا يستدل على الذوق السليم، أما أنا فأجل الفم الحساس .. الذى يعرف أن يقول (أنا) وأريد ولا أريد»[٦]، ذلك أن شعار المبدع هو : «قل كلمتك وتحطم، فالطريق وعر، ولكن لا مفر من تجاوزه والعلو عليه، والإنتصار على المصير».

ظهور الإنسان الأعلي وعلاقته بتحولات العقل الثلاثة :

ذكر نيتشه تحولات العقل الثلاثة فى الجزء الأول من «زرادشت»، يقول : «سأشرح لكم تحول العقل فى مراحله الثلاث، فأنبئكم كيف استحال العقل جملاً، وكيف استحال الجمل أسداً، وكيف استحال الأسد أخيراً فأصبح طفلاً..»[٧].

---

(١) نيتشه : «زرادشت»، الإنسان الراقى، الجزء الرابع، ص ٣١٨ .

(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٩٧ .

(3) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 267 .

(4) Ibid., P. 269 .

(5) Danto, A. C.: Nietzsche As Philosopher", P. 195 .

(٦) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» الجزء الثالث «الروح الثقيل»، ص ٢٢٢ .

(٧) فريد ريش نيتشه: «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الأول «التحول فى مراحل ثلاثة» ص ص٤٧ – ٤٩ .

(-) "Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes : wie der Geist zum kamele wird, und zum löwen des kamel, und zum kinde zuletzt der löwe" .

وتشير هذه التحولات إلى تحول الإنسان النـاجم عن موت الاله ، أى تحول ضياعه إلى حرية خلاقة تعلم أنها مستقلة ذاتياً. أما عن التحول الأول أو « الجمل » ، فهو يشير إلى الوجود حسب منظور العظمة وهو إنسان التكريم العظيم الذى ينحنى أمام تفوق القانون الخلقي ، وهو من يحمل حمله الكبير طائعاً ، فالإنسان الواقع تحت وطأه التعالى - وهو إنسان المثالية - إنما يشبه الجمل ، لأنه لا يريد حياة سهلة، ويزدرى حالة إنعدام الثقل فى الحياة اليومية الوضيعة ، ويريد تطبيق وصايا ثقيلة وعبؤها ثقيل ، وهو يجد العظمة الخاصة به فى الطاعة والخنوع، فيخضع للوصية القائلة «يجب عليك» ، وقد انجذب إلى عالم من القيم الثابتة. ويسارع الجمل نحو الصحراء عند وضع الأثقال عليه، حيث يحقق التحول الثانى ويصبح أسداً، وتنهار المثالية من تلقاء ذاتها،وتنقلب المثالية[1] بفضل نوازع مثالية، وهذا التحول يشير إلى رفض الأحمال التى كانت تثقل على كـاهل الإنسانية من الخارج، فالأسد يحارب الآن «التنين» الذى بلغ الألف عام، أى القيم الموضوعية فى ظاهرها، وفى كفاحه ضد الأخلاق المثالية وتبريرها المتعالى يخلق الحرية لذاته ، وينتصر على مرحلة اللاحرية ، وعلى تنظيم الحياة وفق معنى حيوى أُعطى سلفاً ولابد من تقبله. ولكن حرية الأسد التى تقول «كلاً»، وتكشف فى الأخلاق الموضوعية وفى الشىء فى ذاته الميتافيزيقى أوهاماً مثالية، هذه الحرية ليست المرحلة النهائية؛ لأنها حرية سلبية بإزاء شىء ما، ولم تصبح بعد حرية لصالح شىء ما، وليس رفض القيم القديمة خلقاً جديداً؛ لأن هذا الرفض لا يسمح للإنسانية المتحررة بالنشاط الخلاق .

وإذا كان الأسد يقـابل « يجب عليك » الذى يسيطر على الجمل « بأريد » ملؤها الكبر، فلم يزل هناك الشعور بالموقف الدفاعى فى هذه العبارة، ولم يزل موجوداً إنفعال الغضب والعناء، فهى مرحلة لم تبلغ بعد البراءة الحقيقية القائمة فى الإرادة الخلاقة ، وفى الخلق الجديد لقيم جديدة. الطفل وحده يتمتع بهذه البراءة[2]، «إن الطفل براءة ونسيان، بدء جديد ولعب، وعجلة تدور على ذاتها، وحركة أولى و «نعم» مقدسة، أجل لابد للعب الخالق - يا أخوتى - من نعم

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٨٠ .

(٢) المرجع السابق، ص ٨١ .

مقدسة، وإنما يريد الفكر الآن إرادته، والذى هلك للعالم إنما يريد أن يربح عالمه الخاص به»(-).

وجدير بالذكر أن المقصود بإستعارة «اللعب» هنا هو طبيعة الحرية الأصلية، بوصفها خلقاً لقيم جديدة لدى الإنسان الأعلى .

واللعب هو طبيعة الحرية الإيجابية؛ لأن طابع اللعب والمخاطرة اللازم لوجود الإنسان الأعلى يضحى جلياً بعد موت الإله، كما أن الروح الخلاقة فى الإنسان قائمة في اللعب، ويتضح لنا من ذلك أن تحول الإنسان إلى إنسان أعلى ليس تبدلاً من نمط بيولوجى يرتفع فيه على نحو مفاجيء فوق «الإنسان العارف» عرق جديد من الكائنات، وإنما يعنى هذا التحول تحرر الحرية المحدودة من الضياع، وتجلى طابعها اللاعب .

جعل نيتشه من مفهوم «اللعب» محور تفكيره، وفسر بفضل هذا المفهوم تصوره الأساسى حول العنصر الديونيزيوسى كما سيأتى بيانه، و «اللعب» فى مقالة «زرادشت» هذه ليس تمام لعب العالم االديونيزيوسى، فهو ليس لعب الأساس الأصلى الذى يبنى ويهدم عالم الظواهر، وإنما يقف اللعب فى زرادشت عند حدود الخلق اللاعب لعالم القيم الذى يبدعه الإنسان الأعلى .

ويمكننا أن نتبين فى مجازات «الجمل والأسد والطفل» التحول الجوهرى فى الحرية الإنسانية التى تحرر ذاتها، وبالتالى ينبثق عنها الإنسان الأعلى، كما يمكننا الذهاب إلى أن الجمل – فى التحولات الثلاثة – يعبر عنه «النابغة»، أى الإنسان الذى يضطلع بأعسر الخدمات، ويجعل من نفسه ممرا لسلطة أقوى من الإنسان، والأسد يعبر عن «الروح الحرة» أو «الناقد الناكر»، أو «البحار الجرىء»، الذى يبحر نحو الشواطيء البعيدة المجهولة[٢]، أما الطفل فهو يمثل «زرادشت» نفسه الذى يؤكد قيماً جديدة ويخلقها .

(-) Unschld ist das kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegun, ein heiliges ja sagen . Ja zum spiele des Schaffens, meine Bruder, Bedarf es eines heiligen Ja sage : seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der weltverlorene" .

(1) Nietzsche F.: "Also Sprach Zarathustra", Werke in Drei Banden, heraugeg . Von Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag Munchen, 1955, P. 294 .

(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٨١ .

يصف نيتشه «فهم الفضيلة» الذى كان شائعاً قبل هذه التحولات بأنه «غفوة للحياة» لم ينتبه الإنسان منها لذاته بعد، وهو فيها سجين التعالى الظاهر وقد نسى طبيعته الخلاقة الخاصة به، فبعد التحول تتبدل قيم العلاقات الأساسية بأسرها، وتصبح الأرض هى المقياس الأخير ويصبح الإنسان من الناحية الجوهرية هو الخالق(١).

وتتحقق حرية الخالق فى الإرادة، أما جوهره فيكمن فى التجاوز المستمر، لا فى ذلك التجاوز الصوفى للزمان والحياة الذى ينكر الحياة، بل فى تجاوز أطر محدودة وأهداف محدودة لفعل الإرادة، وهو تجاوز لذاته دائم فى مجرى الزمان، فيحطم ما كان عليه، ويبحث عما لم يصحبه بعد، فالخالق عند نيتشه سائر أبداً، ويشارك فى لعب الزمان الكلى، إنه طبقاً لعبارة هيرقليطس «طفل يلعب»، وبذلك يصبح الخالق رؤية تنفذ إلى الطبيعة الحية للوجود الأرضى الذى تحرر من سائر التمثلات الميتافيزيقية المتعالية، فلم يعد العالم الأرضى القائم فى المكان والزمان بخس القيمة، ولم يعد العالم الحقيقى قائماً خلف حدود الزمان والمكان(٢)، بل «تحول الوجود»، وعادت الحرية إلى الأرض بسبب هذا التحول الذى يصبو إلى الإنسان الأعلى(٣).

(و) ظهور الإنسان الأعلى فى صورة الإنسان الديونيزيوسى :

يمكننا القول بأن «الإنسان الأعلى» هو بعينه» «الإنسان الديونيزيوسى» الذى صوره نيتشه فى صورة «جيته» فى نهاية مؤلفه : «أفول الأصنام»، وهو الإنسان الذى انتصر علي طبيعته الحيوانية، ونظم فوضي إنفعالاته وسما بدوافعه إلى درجة الكمال، إنه «الروح الحرة»(٤)، كما أنه الإنسان المرح الذى تخلص نهائياً من الشعور بالذنب والخطيئة(٥).

ويعد «الإنسان الديونيزيوسى» أعلى مثال لكلمة «نعم» وللتوكيد الإيجابى للحياة فيما يتعلق بعالمي المادة والفكر(٦)، وينادى نيتشه من خلاله بالبراءة الكاملة، والحكمة المرحة التى التى تتعلق بالروح والجسد معاً، وبما وراء الخير والشر، «إنه «ديونيزيوس»الحقيقى» الذى يقول «آمين» حتى للعود الأبدي؛ لأنه يقول «آمين» للحياة كما هي عليه، وهذا التوكيد الإيجابى على الحياة هو من أهم سمات الإنسان

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٢ .
(٢) المرجع السابق، ص ص ٨٣ – ٨٥ .
(٣) المرجع السابق، ص ٨٧ .
(4) Kaufmann, W. : "Nietzshe, Philosopher..", P. 274 .
(5) Danto, A. C. : "Nietzsche, As Philosopher", P. 199 .
(6) Copleson, F. : "Nietzsche Philosopher of Culture", P. 84 .

الديونيزيوسى[1]. ويؤكد نيتشه على أهمية مفهوم المرح فى هذا الصدد : «فهناك نظام مرتبى جديد للأرواح والنفوس، والطبائع المأسوية لم تعد فى الصفوف الأولى»[2]. أما رمز الرقص فكثيراً ما يستخدمه للإشارة إلى طابع المرح الذى يسود الروح الحرة، كما يرى أن الحضارة السامية تمثل «رقصاً جرئياً» يحتاج إلى قدر كبير من القوة والمرونة[3]،أما الإنسان الأعلى فهو يمثل معانى الصلابة والهدوء والمرح الغزير؛ «فمنذ أن ظهرت الإنسانية على سطح الأرض، لم يهنأ الإنسان بذاته إلا قليلاً، ذلك وحده هو الخطيئة الأصلية فى رأى نيتشه وعلى ذلك فإن المرح والبهجة وروح الرقص، والصحة الموفورة الغنية من أهم سمات الإنسان الديونيزيوسى أو الإنسان الأعلى[4].

وتتمثل أهمية رمز «الرقص» على نحو خاص فى أنه يشير إلى روح الخفة وطابع المرح العقلى الذى يعلو على ثقل الأرض، وكل الجدية البلهاء، إنه الحرية المرحة القوية المستقلة[5].

«فالإنسان الديونيزيوسى» عند نيتشه يشبه «الراقص» تماماً، أما شيطانه الوحيد فهو «روح الثقل»[6]، ولا شىء يدفع إلى العلو عن الوصايا القديمة سوى مافيها من ثقل يستنبت الأجنحة، ويولد الشوق إلى الينابيع الصافية[7]. وما يعيب الإنسان الحالى هو إنه مازال يغرس رأسه الثقيل فى التراث الثقيل، «فمازال يجهل كيف يطير، ومازال يشعر بأن الحياة ثقيلة كالأرض»[8].

يقول «زرادشت» بهذا الصدد : «.. أنا أحب الجرى فى المجال البعيد؛ لأن فى الأرض مستنقعات كثيرة، ومعاثر لا تجتازها إلا الأرجل المنزلقة .. وإذا ما أردتم إجادة الرقص، فعليكم ألا تأنفوا من الانقلاب على رؤوسكم»[9]. والمقصود بالانقلاب على الرؤوس هو إنقلاب القيم الذى يأتى به الإنسان الأعلى أو الإنسان الديونيزيوسى فيتجاوز به الخير والشر معاً، ولوائح القيم القديمة .

---

(1) Ibid., P. 90 .
(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power", P. 517 .
(3) Nietzsche, F. : "Human, All - too - Human", P. 169 .
(4) Copleston, F. : "Nietzsche Philosopher of Culture", P. 90 .
(5) Ibid., P. 91 .
(6) Pûtz, P. : "Nietzsche", P. 40 .

(٧) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث، « الوصايا القديمة والجديدة»، ص ص ٢٣٤ – ٢٣٥ .
(٨) المرجع السابق، الجزء الثالث، «الروح الثقيل» ،، ص ٢١٠ .
(٩) المرجع السابق، الجزء الثالث «الإنسان الراقى» ، ص ٣٢٢ .

خامساً – العلو الميتافيزيقى فى فكرة الإنسان الأعلى

«تجاوز الذات والعلو عليها»

«إنكم تنظرون إلى ما فوقكم عندما تتشوقون إلى الإعتلاء، أما أنا فقد علوت حتى أصبحت أتطلع إلى ما تحت قدمي، فهل فيكم من يمكنه أن يضحك، وهو واقف على الذرى» ؟[1]

يوضح نيتشه العلو فى فكرة الإنسان الأعلى بقوله : «ليكن حبكم للحياة تعبيراً عن أسمى أمانيكم، ولتكن هذه الأمانى عبارة عن أرفع فكرة فى الحياة، وما أرفع فكرة لكم إلا هذه القاعدة «ما الإنسان إلا كائن يجب أن نتفوق عليه»[2]. فالكائنات الإنسانية هى المخلوقات الوحيدة التى يمكنها أن تتجاوز ذاتها[3]، والإنسان ما هو إلا كائن يجب أن ينشأ منه ما يجتازه، فليس الإنسان هدفاً أو غاية، إنه، بالأحرى، عابر ينشد السعادة فى ظهيرته ومسائه .

إن كلمات زرادشت عن الظهيرة العظمى، وجميع ما رفعه فوق العالم إن هو إلا أفول يبزغ من ورائه الفجر الجديد[4]، وهو يدعو إلى إجتياز العظماء أيضاً قائلاً : «أتعبني هؤلاء العظماء، وأشدهم ارهاقاً لى أوفرهم عظمة، فأنا أتوق إلى إجتياز مرتبتهم وأنا أتجه إلى الإنسان الأعلى.. لقد عرتنى هزة عندما شاهدت خيال العظماء فى عريهم فشعرت بجناحين استنبتهما ساعداى لأحلق بعيداً عنهم فى آفاق الدهور الآتية : إننى أتوجه إلى الدهور البعيدة... إلى الظهيرات الغارقة فى أنوار لم يحلم بها الفن من قبل، فهنالك تتجلى الآلهة وقد اعتراها الخجل من كل ما يقع من حادثات على الأرض»[5]. يعلو الإنسان الأعلى بنفسه فوق نفسه، ويسامح عدوه، بل ويباركه»[6]، وهو يحارب من أجل عالم أسمى، ويضحى بكل شيء من أجل رغبته

---

(١) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» ، الجزء الأول – «القراءة والكتابة» ، ص ٦٤ .
(٢) نفس المرجع السابق، الجزء الأول، «الحرب والمحاربون» ، ص ٧٣ .
(3) Nietzsche, F. : "Dayreak", P. 150 .
(٤) نيتشه : «زرادشت» ، الجزء الثالث، الوصايا القديمة والجديدة، ص ٢٢٦ .
(٥) نفس المرجع، الجزء الثانى – «حكمة البشر» ، ص ١٧٢ .
(6) Nietzsche, F. : "Joyful Wisdom", P. 86 .

في العلو[1]. وهو يبدأ من إحترام ذاته، ويتلو ذلك كل شيء، على أن ذلك الإحترام للذات يختلف عن الأثرة العمياء»[2].

ومن الوسائل التي يحقق بها الإنسان الأعلى ذاته أن يمنحها الحق في الأفعال الإستثنائية كتجربة في الانتصار على الذات وممارسة الحرية، وهو في ذلك لا يضاهي أو يحاكي الآخرين[3].

وعندما يصبح مدى تحقيق الحياة هو المعيار الذي يحل محل قيمتي الخير والشر، فلاشك في أن غاية الإنسان لن تعود هي الوصول إلى حالة معينة تحددها القواعد الأخلاقية المعمول بها، بل هي أن يكتسب مزيداً من العلاء في الحياة على الدوام[4].

ويطالب نيتشه بخلق أرستقراطية جديدة أعلى من الأستقراطية القديمة، ويدعو الإنسانية إلى العلاء بنفسها شيئاً فشيئاً حتى تخلق طابعاً جديداً من الإنسانية أو فوق الإنسانية وهو الإنسان الأعلى[5]، ولقد استنزف العالم الأرستقراطي ذاته، وأضعف نفسه عندما طرح بعيداً إمتيازاته بسبب نبل غرائزه، وعندما اهتم بالضعفاء وبالشفقة بسبب التهذيب المفرط الذي تتسم به حضارته[6]، فالفردية شرط لخلق الأستقراطية، وهو يريد أن يعيد نظام التصاعد أي جعل الناس في طبقات بعد أن قضى على هذا النظام بفعل أنصار الكم، فليتقدم الفرد على المجموع، ما دام الفرد ممتازا، ونيتشه ينكر تماماً الفردية التي تترك الفرد لهواه يتصرف كيفما يشاء[7].

وتتحدد قيمة الفرد بالنسبة إلى ذاته في أن يكون بذاته في مستوى عال من الوجود، أما سموه وعلوه على ذاته، وعلو حياته على نفسها، فإن كل هذا لا يعني الجماعة، لكن الفرد الممتاز لا يحفل بالجماعة، وإن كان في هذا ما يتنافى مع سموه الذاتي، ويبتعد عنها إن كان في هذا الإنتماء شيء من مقتضيات الإمتياز..

---

(1) Ibid., P. 69 .
(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power", P. 486 .
(3) Ibid., P. 487 .
(٤) فؤاد زكريا «نيتشه» ، ص ٩٨ .
(٥) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» ، ص ٢٥٧ .
(6) Nietzsche, F. : "The Will to Power", P. 494 .
(٧) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» ، ص ٢٥٧ .

وأول ما يجب الحرص عليه هو الفردية بمعنى المحافظة على الفروق الطبيعية الموجودة بين الأفراد، واالشعور بالذاتية شعوراً قوياً، وبأنها متمايزة من غيرها من الذاتيات الأخرى، ومن نتائج الفردية جعل الناس فى طبقات بعضها فوق بعض حسب سموها، وما وصلت إليه فى سلم الرقى الإنسانى، وعليه فلا جدوى من تحقيق المساواة بين الجميع لأنها أكبر أكذوبة فى وجه طبيعة الوجود، وعلينا أن نحافظ على الفروق الجوهرية والطبيعية بين البشر، فذلك هو الضمان الوحيد لسمو الإنسانية وتعاليها. ولابد أن توجد قيم خاصة لكل درجة من درجات النظام مادمنا ننادى بنظام التصاعد[١].

ويمكن القول بأن «الإنسان - الإنسان الأعلى» يعبر عن ذاتنا الحقيقية، وبأن «الإنسان الأعلى» هو ذلك الذى حقق سيادته وسيطرته على ذاته، وحقق انتصاره عليها[٢]، ونحن نتجاوز أنفسنا بالتغلب على شيء ما فى أنفسنا، كما نفنى كمخلوقات إنسانية كى نحقق ما هو أعلى منها، فالحياة الإنسانية تضحية أو يجب أن تكون كذلك، وهى تضحية من أجل شيء ممكن التحقيق نصبح من خلاله قادرين على التغلب على أنفسنا وذواتنا[٣]، يقول نيتشه فى ذلك المعنى : «إذا أردتم بلوغ الذرى، فتسلقوها بأرجلكم، ولا تطلبوا أن تحملوا إليها على ظهور الغير ورؤوسهم»[٤].

وفى فصل «الفداء» فى «زلردشت» ينتقد نيتشه فكرة الفداء المسيحية، والميتافيزيقا بوجه عام حيث تقوم على الإعراض عن هذه الحياة، ويضع فى مقابلتها افتداء الانسان بواسطة الانسان الأعلى، ويشير إلى العلاقة بين المستقبل الذى ينبغى أن يجيء بالإنسان الأعلى والآن الحاضرة، والعلاقة بين المستقبل والماضى على السواء، وأكثر ما لا يمكن احتماله فى نظره، وما يبتعد عنه فى إرادته التى تخلق الانسان الأعلى هو إنسان الأزمنة الحاضرة وإنسان الماضى، وهو يحيا فى إرادة المستقبل يحدوه الأمل فى إنتظار وإستشراف المستقبل البعيد، فيبدو كل ما كان مجزءاً فى حياة البشر وقد وجد تبريره فى هذا المستقبل، وخلاصه بهذه الطريقة، بيد أن هذه الارادة لا تستطيع أن

---

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» ، ص ص ٢٦٠ - ٢٦١ .

(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher", P. 270 .

(3) Danto, A. C. : "Nietzsche As Philosopher", P. 198 .

(٤) نيتشه : «هكذا تكلم زراداشت»، الجزء الرابع - «الانسان الراقى»، ص ٣١٨ .

«تخلص» إلا فى سبيل المستقبل، ولا تستطيع أن تريد إلا فى مجال الممكن، ولا يمكنها العمل إلى الخلف(١).

فالانسان الأعلى فوق الشعور بالامتلاء والخير، فوق الزمان، فوق النوع، فوق الوفرة والغنى، فوق البطل، وكل هذه الصفات ليست سوى تنويعات إستخدمها نيتشه، ولا تعنى عنده سوى التغلب على الذات والانتصار عليها الذى يحققه الانسان الأعلى، لأنه ليس بوسعنا فصل مفهوم الإنسان الأعلى عن مفهوم المقاومة «فالإنسان كائن يجب مقاومته والتغلب عليه»(٢).

ويتم التغلب على الشعور بالاحتقار والازدراء الذى يشعر به الانسان الأعلى تجاه القطيع من خلال النضال والكفاح ضد أعظم أعداء الانسان (ذاته)، فيشعر بالحب نحو الآخرين على ألا يستسلم للشفقة أعظم وأخطر الاغراءات جميعاً(٣).

هذا، ويعد التغلب على العدمية الأساسية من الخطوات الأولى على الطريق المؤدى إلى الإنسان الأعلى، مما يفتح المجال واسعاً لخلق قيم جديدة، فالانسان الأعلى هو المبدع الذى يسير على طريق التغلب على الذات، وعلى الرغم من تدرج القيم ونظامها الهرمى؛ فإن القيم الذاتية تتحدد جدلياً من خلال الكفاح والنضال لتحقيق الانتصار على الذات والعلو عليها(٤).

حاول نيتشه «الميتافيزيقى»، أن يمدنا بصورة عن العالم كما هو عليه بالفعل، على ألا يتخيل الانسان عنه أو عن ذاته أية أوهام، ويجب ألا تعوقه الرؤى الخاطئة لأن مهمته الصحيحة هى خلق ما يتفوق على الانسان الحالى(٥). الانسان يكتشف عدميته وعدم نفعه الخاص من خلال المنظور الكوزمولوچى، ويدرك أنه لا يمثل المركز، وأن وجوده ليس له معنى خاص يضفى عليه النعمة الأبدية»، فتتحددثلاثة إختيارات أمام الانسان :

١ - يستطيع الانسان أن يهرب إلى عدمية العلو أو الترانسندس كما يرى ياسبرز.

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ٩٠ .
(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher.." p. 298 .
(3) Howey, R.L. : "Heidegger and Jaspers on Nietzsche", pp. 131 - 132 .
(4) Ibid., p. 133 .
(5) Danto, A.C. : "Nietzsche As Philosopher", p. 195 .

٢ – ويستطيع أن يهرب إلى عدمية اللامعنى الأساسية .

٣ – أو أن يدخل فى علاقة جدلية مع وجوده، ويحاول من خلال قبول شروط وجوده بكل أمانة وإخلاص أن يبدع ذاته .

والواقع أن الإنسان يتعذر عليه الهروب من تغلبه على ذاته الذى يتخذ طابعاً مأساوياً، ويرى أنه من الأفضل أن تتحول المسألة إلى مأساة بدلاً من أن تظل ملهاة، وبناء على هذه المأساة لا يبقى الانسان مركز الكون، كما لا يظل وجوده عديم المعنى تماماً، فلا يبقى أمامه سوى الاختيار الأخير حيث تظهر – من خلال جدل الوجود والدخول معه فى حوار وتلاق – إمكانية لدى الانسان لأول مرة(١) . ويمتلك الحياة بواسطة هذه الإمكانية، فيصبح مركزاً لوجوده الفردى، وجدير بالذكر أن فكرة الجدل عند نيتشه ليست فردية تماماً؛ لأن المرء يبدع ذاته فى علاقته مع الآخرين، وهى تعبر عن رؤية جديدة للإنسان كإنسان فلم يعد الإنسان يتجه إلى مبدأ أو كينونة تقع خارج وجوده، وإنما أصبح يهب طاقاته لتشمل وجوده، فيتمكن من اثبات ذاته كماض وحاضر ومستقبل(٢) .

ويتضح المعنى الميتافيزيقى فى فلسفة نيتشه عن الإنسان فى تلك الثنائية والإزدواجية التى يراها نيتشه فى الطبيعة الإنسانية، فالإنسان مخلوق يعرف أنه يجب أن يموت، كما يمكنه أن يتبنى المنظور الكوزمولوچى الذى يعترض على وجوده كإنسان، ويخلق قطباً الثنائية إمكانية للجدل الميتافيزيقى على الرغم من تعارضهما لأنهما كامنان داخل الإنسان .

فالإنسان هو المخلوق الميتافيزيقى الذى يصبح جدل الإنتصار على الذات والعلو عليها ممكناً بسبب طبيعته المزدوجة الجوهرية، والميتافيزيقا عند نيتشه تفتح المجال والإمكانية – لأول مرة – لإنسانية عميقة وافرة المعانى حيث أصبح لدى الإنسان الحرية فى التركيز على ذاته بطريقة خلاقة، ليصير مزيجا من الطبيعة الحيوانية والروحانية، وهو يعتقد أن أية فلسفة تعلى من شأن الجانب الروحانى على حساب الجانب الحيوانى أو العكس بدون أدنى موازنة بينهما تعد فلسفة مضللة(٣) .

---

(1) Howey, R.L.: "Heidegger & Jaspers..", pp. 159 - 160 .
(2) Ibid., P. 161 .
(3) Ibid., P. 165 .

ويؤكد نيتشه على أن أعظم وأصعب المهام التى تواجه الإنسان فى طريقه إلى الإنسان الأعلى هى التغلب على رغبة الأخذ بالثأر؛ فامكانيات الإنسانية بعيدة المدى حتى أنه يفكر فى تكوين مجتمع يشتمل على أفراد من الإنسان الأعلى والقطيع، بحيث تندمج إرادتيهما بطريقة تمكنهما من الحياة بصورة خلاقة، وهو يريد أن يتعلم الإنسان حب هذا العالم، وحب هذه الحياة بدلاً من إنكارها والعزوف عنها، وهو يحشد كل طاقاته، من أجل ذلك.. وذلك هو الدرس الأول الذى يعلمه لنا «تعلموا أن تحبوا الحياة»، ومن العسير أن نجد معنى أكثر عمقاً أو حيوية يعبر عن إمكانيات الكائن الإنسانى من ذلك المعنى[1].

مما سبق يتبين لنا أنه لم تعد لدى نيتشه حقيقة إلا حقيقة الإنسان الذى لا يوجد وجوداً نهائياً، وإنما هو فى حال صيرورة، فإنسان نيتشه يجب عليه – مادام لايقوم إلا على نفسه – أن يختار ذاته، وألا يختارها إلا لكى يثب إلى ما ورائها بإستمرار لأنه مستقبل لايمكن اللحاق به أبداً. وتبقى الحقيقة الوحيدة الممكنة لتؤكد أن فى الإنسان – تعريفاً لحقيقته – إندفاعاً ووثبة نحو ممكن يفلت منه إفلاتاً أبدياً، وأن ذات الإنسان شيء سيكون دائماً فى المستقبل وراء وجوده،وأنه يفقد نفسه بأن يجدها، فلا يجد نفسه إلا إذا فقدها[2]، مما يؤكد معنى العلو الميتافيزيقى فى فكرة الإنسان الأعلى[3].

سادساً : تفسيرات ومواقف

(أ) تفسير ياسبرز لفكرة الإنسان الأعلى :

أشار ياسبرز إلى اعتقاد نيتشه فى أن «الإنسانية الأصيلة» تمثل جدلاً بين إزدراء الإنسان الحالى، والتطلع إلى صورة الإنسان فى المستقبل؛ إنه جدل الإنتصار على الذات الذى يفصل بين قطبين هما : إحترام الذات وإحتقارها، وهو يرى أن من

---

(1) Ibid., P. 165 - 166 .

(٢) ريچيس چوليفييه : «المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر» ، ترجمة فؤاد كامل – مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢، ص ٥٦ – ٥٧ .

(٣) تختلف عبارة البطل عند كارلايل (كاتب ومؤرخ وفيلسوف إنجليزى) (١٧٩٥ – ١٨٨١م) Thomas Carlyle – عن الإنسان الأعلى عند نيتشه، فكارلايل كمؤرخ، وجد أن العظماء يصنعون التاريخ، وأن المجتمع يقوم على عبادة البطل الذى لن توجد بدونه سوى حالة من الفوضى والإضطراب؛ أمانيتشه فيرى أن الإنسان الأعلى قيمة فى ذاته، كما أنه يجسد حالة الوجود التى يشتاق إليها كل إنسان، وتتمثل لديه القيم الوحيدة الممكنة، والمجتمع يستهجن ذلك ما دام يعوق نمو الذات الفردية .

يحتقر النوع الإنساني وحده يمكنه أن يحب الإنسان، ويصبح، من ثم، إنساناً أصيلاً، وعلى ذلك يتضاءل حب الإنسان في قلب رجل الدين، ولأنه يستاء من الإنسانية يضع موضوع حبه فيما وراء الإنسان: في الألوهية، وذلك بدلاً من أن يساعد على خلق الظروف المواتية التي تدفع الإنسان إلى الإنتصار على ذاته والعلو عليها .

يرى نيتشه أنه لابد من التغلب على هذا الإزدراء في النهاية.. إنه اشتياقنيتشه إلى «الإنسان الأصيل» الذي يقوده إلى هذا الإحتقار، والذي أضفى صفة التوتر على علاقاته لواقعية بفاجنر ولو سالومي . فرؤية نيتشه للإنسان الأصيل لا تعبر عن نموذج أو مثال يستحيل وصفه، فهو نموذج ممكن التحقيق، كما أنه يمدنا باطار عام يوضح إتجاه الدرب المؤدي إلى الإنتصار على الذات، ولكن تفاصيل الكفاح والنضال يجب أن تظل فردية بصورة أساسية، ونيتشه يعتبر الإنسان نوعاً خاصاً من الحيوان يتمتع بالقدرة على العقلانية والروحانية، وأنه يدفع ثمناً باهظاً إذا ما نسي حيوانيته، أما إذا نسي عقلانيته، أصبح بوهيمياً متوحشاً، فالإنسان حيوان روحاني .[1]

ويستخدم نيتشه مفهوم المرض في هذا الصدد بمعان مختلفة، فهو أحياناً يتحدث عن الإنسان نفسه كمرض، وأحياناً أخرى يذهب إلى أنه ثمة مرض في طبيعة الإنسان يؤدي به إلى تمييز نفسه عن الحيوانات الأخرى، فامكانية الإنسان ترجع لا إلى قدرته على ادراك ذاته وتأملها وحسب، وإنما إلى قدرته على خداع ذاته، فالحيوان الكامن فيه يحتاج إلى التخيلات وأوهام العظمة كي يحقق البقاء، وتظهر هنا الثنائية الأساسية في طبيعة الإنسان، إذ يكمن مرض الإنسان في «الذات» التي توحي له بأنه معنى الخلق والإبداع»، وأنه المخلوق الذي لا يمكن التفكير في لا وجوده، وفي نفس الوقت الإنسان هو المخلوق الذي يتبنى المنظور الكوزمولوچي (الكوني) فيعلو بوجوده كانسان، ومن ثم يدرك ذاته على أنه بلا معنى .

يتضح من ذلك أن نظرية نيتشه عن الإنسان تؤكد وجود نقص أساسي وثنائية أساسية في طبيعته، ويهدد المنظور الكوزمولوچي المنظور الحيوي، ولكن المنظور الإنساني بدون المنظور الكوني يؤدي بالإنسان إلى رضى سخيف عن الذات .

إذن، تصبح الأصالة والتغلب على الذات والعلو عليها أمراً ممكنا من خلال

---

(1) Ibid., PP. 114 - 116 .

مصطلحات الجدل الذى يأخذ مكانه بين المنظور الكوزمولوچى والإنسانية، وتكمن إمكانية الجدل فى طبيعة الإنسان ذاته .(١)

يرى ياسبرز أن «فكرة الخلق» فكرة أساسية تماماً فى فلسفةنيتشه، «فالابداع هو أسمى مطلب، هو الموجود الأصيل، وأساس كل النشاط الجوهرى : الابداع تقويم، الابداع إيمان وخلاص، الابداع حب، .. فى الابداع ابادة وافناء، الابداع إتصال ومشاركة .. ما زال الابداع كله ألماً عظيماً، وافتقاراً، إلى المعرفة .. فى الابداع يتم تحقيق الوجود الأصيل ..» .

كما يرى أن الابداع والاصالة والإنتصار على الذات محاولات لوصف التصور الوجودى للإنسان الأعلى . فالابداع هو أعلى صور الارادة، وهو يهتم بصفة أساسية بالابداع الفنى، وتصبح الحياة الفردية لديه أسمى صورة للابداع الفنى، ولم يقصد نيتشه فى عبارته «الإبداع هو الإيمان» أيه أوامر لا هوتية، وإنما يقصد الإيمان فى الرؤيا، وفى الأحلام والرؤى المتخيلة، ويرى أن الانغماس فى الممكنات لا ينفصل عن الخلق الأصيل، فالخلق أو الابداع حب يدفع إلى الأمام ما هو جديد، ويبيد القديم .

ويلاحظ هنا أن بعض الانتقادات التى وجهت إلى نيتشه اهتمت بالدرجة الأولى بجانب التدمير والهدم، فى فلسفته، لأن «الهدم» عند نيتشه لا يجد مبرراً له إلا من خلال ما يخلقه المرء «فيما وراء» ما يهدمه المرء، وبذلك تكون فلسفة المطرقة عند نيتشه مرحلة تمهيدية للإبداع الأصيل .

كما أن تصميم نيتشه على العلاقة بين المعاناه والخلق يكسب فلسفته طابعاً رومانتيكياً، وعلى الرغم من أنه يرى المعاناه شرطاً ضرورياً للإبداع، فإنه يتم التغلب عليها من خلال الإبداع، وهو يعتبر بيتهوفن أعظم عبقرية خلاقة لا بسبب معاناته ولكن بسبب الطريقة التى يعلو transcend بها على معاناته .(٢)

ويرى ياسبرز أن «الإبداع إتصال» لأنه نوع من البوح والافشاء الذاتى، ومع ذلك تبقى فكرة الخلق «غير معرفة» ، بالضرورة، ومن العلامات التى تميز فلسفة نيتشه أن مصطلحات مثل الحياة، وارادة القوة، والعود الأبدى لم توضع أبداً فى صورة مفاهيم، وهو بالمثل يتناول مفهوم الخلق كما لو كان واضحاً بذاته، ولكنه لا يتخذه مباشرة

---

(1) Ibid, PP. 116 - 117 .
(2) Ibid., PP. 133 - 135 .

موضوعاً للفلسفة، ولا يطوره أو يوضح طبيعته،ولكن تتمتع صياغاته بقوة جذب غير محددة تستدعي الموجود الأصيل، وتدركه، فلن نتمكن من فهم نيتشه فهماً أصيلاً بفحص عباراته مستقلاً بعضها عن الآخر، ذلك أن فكرة الإبداع بكل ما تحمل من روعة وجلال لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال سياق فلسفة نيتشه بأسرها .[1]

يؤكد ياسبرز على ضرورة التمييز بين الإنسان المتفوق والإنسان الأعلى عند نيتشه، فالأول ظهر فعلاً في التاريخ، والثاني لم يصل بعد إلى الوجود، والمجتمع عدو لا تلين شوكته لهؤلاء المتفوقين، كما أن الإنسان المتفوق يدخل في جدل التغلب على الذات لأن الكفاح لابد أن يتخذ طبيعة إيجابية في صورة الإنتصار على الذات والعلو عليها أكثر من كونه مجرد فعل سلبي لشروط الوجود .

أدى ذلك بنيتشه إلي تعديل تصوره عن الأدوار السياسية والإجتماعية التي يجب أن يضطلع بها الإنسان الأعلى، إكتفى في البداية بموقف يسمح للإنسان الأعلى بالتواجد كموجود خالق بذاته في علاقة متبادلة بينه وبين إنسان القطيع، أما في تفكيره المتأخر اعتقد في ضرورة توفر القوة التي تمكن الإنسان من تحويل طبيعة المنظمات الاجتماعية والسياسية[2] .

فإمكانية الإنسان الأعلى تقوم على تغير مصاحب لشروط الوجود، ومذهبه يجلب رؤية جديدة للنوع الإنساني، ويصبح الإنسان الأعلى، كما يراه نيتشه، مشرعاً للمستقبل أو مبدعاً، وعليه أن يخلق أيضاً شروط تغلبه على ذاته، وخلق هذه الشروط هو موضوع ما يسميه نيتشه «بالسياسات العظمي» التي أسيء فهمها إلي حد بعيد، «فالسياسات العظمى» تمثل نزاعاً ونضالاً من أجل القوة وليس صراعاً من أجل الدولة، ذلك أن مفهوم «قوة الدولة» مفهوم كريه بالنسبة إلي نيتشه، وهويطلق على الدولة مسمي «الصنم الجديد» وموقفه من الدولة جلي لا لبس فيه، إذ أن الإهتمام بالدولة يعبر عن أحد أخطار العدمية الناقصة التي تحاول إستبدال صنم الاله المحطم بصنم الدولة، ويتمثل الخطر في أن نختار نواباً للاله أمام الناس، ونعتبرهم نموذجاً أو مثالاً يحتذى، ويعبر ذلك عن إستبدال أحد أشكال العلو بالآخر . و«السياسات العظمى» في رأى نيتشه معركة من أجل الحصول على القوة اللازمة لإبداع التحول في القيم، لأن الإنسان الحالي جسر للإنسان الأعلى .

---

(1) Ibid., P. 135 .
(2) Ibid., P. 136 .

أما فى تفكير نيتشه الناضج، فيصبح الإنسان الأعلى، نموذجاً بمعنى مزدوج . نموذج سيكولوچى، وآخر وجودى تاريخى، وتصبح فكرة الإنسان الأعلى ذات بداهة وجودية لأن الفرد من خلال مصطلح التغلب على الذات والإنتصار عليها يتخذ كعلامة حضارية، أو كنموذج لمستقبل الإنسانية .[1]

وإذا ما أدركنا الإنسان على أنه صيرورة فى شكل «ارادة القوة»، فإن أى فهم أصيل لموقف الإنسان يجب أن يدرك هذه المؤسسات الإجتماعية على أنها صيرورة هى الأخرى، وأن ركودها وتجمدها يشكل حجر عثرة فى سبيل الإنتصار على الذات والعلو عليها . ونيتشه يطرح الحل لهذه المشكلة عن طريق فكرته عن السياسات العظمى الخاصة بالإنسان الأعلى .

ويرى ياسبرز أن الإنسان عند نيتشه ليس هو المخلوق الحقير الضعيف التافه الذى لا يستحق أبداً الخلاص أو النعمة، كما أنه ليس صاحب الكون الذى تقاس وفقاً له الأشياء جميعاً .. إنه الحيوان الذى يحاول أن يمتلك حياته الخاصة، ويحاول تحقيق ذاته من خلال أسمى الطرق وأكثرها إنسانية .[2]

(ب) تفسير هايدجر لفكرة الإنسان الأعلي :

يعد تفسير هايدجر لمذهب الإنسان الأعلى جزءاً من موقفه الميتافيزيقى، وهو يتناول موضوع «الذاتية»، ويرى أنه لما كانت الميتافيزيقا عدمية، فإن الإنسان الأعلى يجب أن يدرك من خلال مصطلحات الماهية التاريخية العدمية، ويعد ذلك تنصلاً من الإعتقاد السابق الذى كان يذهب إلى أن العقل ماهية الإنسان .

ويضيف هايدجر أن هذا الانكار والتنصل ذو طابع عدمى، لأنه ما زال يفكر فى ماهية الإنسان «كحيوان عقلانى»، ويرى أن فلسفة نيتشه تعبر عن نقيض الميتافيزيقا وليس المركب، وعلى ذلك ففلسفته هى الأخرى ميتافيزيقا، ويطبق نفس الأمر على موقف نيتشه من المسيحية أو ضد المسيحية مسترشداً فى ذلك بفكرة الجدل عند هيجل .

يؤكد هايدجر أن فكرة الإنسان الأعلى عند نيتشه لا تكتمل إلا بوجود ارادة القوة وعندما تصبح الموجودات بأسرها عوداً أبدياً للشبيه[3] إلا أن رفض هايدجر الإعتراف

---

(1) Ibid., P. 137 .
(2) Ibid., P. 162 .
(3) Ibid., P. 137 .

بالبعد الإنسانى لفلسفة نيتشه أدى به إلى تفسير يتجاهل الدلالة الوجودية الضخمة للعود الأبدى كقوة مبدعة، ويؤكد هايدجر أن فلسفة نيتشة تعبر عن «الذاتية» فى الفلسفة التقليدية التى ترجع فى أصولها إلى ديكارت، أما فى العصور القديمة فترجع الذاتية إلى بروتاجوراس، وهى ذات نوع مختلف يقوم على نظرية الحق والوجود، وهى تختلف تماماً عن الذاتية فى العصور الحديثة، والصلة التى تربط بينهما تقوم على أن الإنسان فى الحالين مركز الحقيقة والوجود والقيمة .

يرى هايدجر أن تاريخ الفلسفة الغربية من ديكارت إلى نيتشه يعبر عن تجل أنطولوجى لميتافيزيقا الذاتية، ومن ثم للعدمية، وأن ما هو ضمنى وبسيط فى فلسفة ديكارت يصبح معقداً صريحاً فى فلسفات ليبنتز، وكانط، وفيشته، وشلنج، وهيجل، وتتمثل ذروة هذا النوع من الفلسفات لدى نيتشه حيث يرتفع بالارادة ليجعل منها مبدأ سامياً يفهم كل شىء فى ضوئه وعلى أساس منه، ويعنى بها إرادة القوة ..(1)

إلا أن نيتشه يحول الاتهام بالعدمية إلى هايدجر نفسه، ويرى أن كلاً من ياسبرز وهايدجر ما زالاً يتصلان إتصالاً وثيقاً بالميتافيزيقا التقليدية، لأن كليهما يريد أن يحقق شكلاً من أشكال العلو Tranzsendenz، ونلاحظ من ذلك أن رفض نيتشه للميتافيزيقا التقليدية يقوم على أنها Anthropomorphic، بالإضافة إلى مذهبها فى العلو وهو الذى يعتبر ميتافيزيقياً Anti-anthropomorphic .

هذا، وتعبر الأنثروبولوچيا الفلسفية عن ذلك المنظور الذى يركز على الاهتمامات الخاصة بحياة الإنسان، ويمكننا أن نذهب إلى وجود بعد ميتافيزيقى فى تلك الأنثروبولوچيا ..

* * *

مما سبق يتضح أن لنظرية نيتشه عن الإنسان جانبين، يعبر الجانب الأول عن رؤيته للإنسان من خلال مصطلحات الإمكانية، ونجد ذلك واضحاً فى فكرة الإنسان الأعلى، أما الجانب الثانى فهو نقده للإنسان الحالى، والجانبان يعبران أصدق تعبير عن تطرف نيتشة الذى يحاول دائماً أن يخلق أعظم تضاد ممكن بين الإنسان كما هو عليه، وفى أحقر أحواله، وبين الإنسان الممكن الذى يتمتع بأعظم درجة من النبل .

---

(1) Ibid., P. 138 .

(–) إضعفاءصورة إنسانية على العالم

(–) ضد إضفاء إضفاء صورة إنسانية على العالم

ويتوعد نيتشه الإنسان الحالى، ويصب عليه جام غضبه ونقمته كى يخرج به من حالة الرضا الذاتى والقناعة الداخلية، فيبدع «فيما وراء ذاته»، وهذه الماوراء تمثل الإنسان كمستقبل وامكانية أصيلة .

ولكن قبل أن يبدع الإنسان فيما وراء ذاته يجب أولاً أن ينهمك فى إعادة تقويمه لحالته الراهنة، ولدوافعه، ومن هنا كانت أهمية النقد الذى يوجهه نيتشه فى الجانب الثانى من نظريته عن الإنسان .[1]

(جـ) موضة الإنسان الأعلى :

نظمت أشعار فى التسعين عام الأخيرة حول «زرادشت نيتشه» حتى أصبح الإنسان الأعلى بمثابة «موضه أو تقليعة»، وقدم لنا ليوبرج Leo Berg عام ١٨٦٧ تحليلاً عن مصدر فكرة الإنسان الأعلى فى التفكير الحديث، وتوصل إلى أن هذه الفكرة ترتبط ببداية «الذاتية»، وعلى نحو خاص بفلسفة كانط، كما تعرف عليها عند نيتشه، وكيركجور، وكارلايل، وامرسون[2]، ورينان[3] ولاجارد[4]، وأخيراً عند نيتشه الذى يعده الرائد وفى طليعة من تحدثوا عن موضوع الإنسان الأعلى .

أما الرائد فى مجال الأدبى وليس الفلسفى فهو «جيته» فى فاوست[5]، وعند امرمان[6] فى ميرلين Merlin، وكذلك عند فاجنر فى لوهنجرين Lohengrin[7]

---

(1) Ibid., P. 107 .

(٢) امرسون : (١٨٠٣ - ١٨٨٢) Ralf Wald Emerson ، فيلسوف وشاعر أميركى يعرف مذهبه بمذهب (التعالى) .

(٣) رينان : (١٨٢٣ - ١٨٩٢) Ernest Renan : مؤرخ وفيلسوف فرنسي، من أشهر آثاره (حياة المسيح) Vie de Jesus سنة ١٨٦٣ .

(٤) لاجارد (١٨٢٧ - ١٨٩١) Paul Anton de Lagarde : عالم ديني ومستشرق ألماني، إسمه الحقيقى Botticher ، ولا جارد هو إسم والدته، كان محافظاً وخصماً للسامية .

(٥) جيته (١٧٤٩ - ١٨٤٠) Johann Wolfgang von Goethe - أعظم الشعراء الألمان فى جميع العصور

(٦) امرمان (١٧٩٦ - ١٨٤٠) Karl Immermann : مؤلف مسرحي، وقاص أماني، ولد في Magdeburg كتب سلسلة من المآسى التاريخية فيما بين ١٨٢٧ - ١٨٣٢ منها Das Trauer-spiel in Tirol حول Kaiser Friedrich II مؤلفه الاساسى Merlin وهو شعر صوفى كتبه (١٨٣١) يعالج مثل «فاوست» مشاكل الحياة الروحية، كقاص يقف على الحدود الفاصلة بين الرومانتيكية والأدب الحديث.

(7) Putz, P. : "Nietzsche", P. 61 .

كما أشار ليوبرج، إلى مؤلفات ابسن[1]، وسترينديرج[2] وديستويفسكى[3] ويظهر الإنسان الأعلى فى أدب التسعين عام الأخيرة كفطر ينمو على الأرض فى قصة أوسترينسل Ostrincel (١٨٩٥) لأدولف فيلبراندت، وفيها يطمح إلى تحقيق نموذج الطبيب وفقاً لفكرة الإنسان الأعلى، فيجعله بذلك معبراً عن شكل جديد للحياة، ومن المحتمل أن تعثر البطل فى الرواية يشير إلى السيرة الذاتية لمصير نيتشه نفسه، أما المؤلف Karl Bleibtrau فلقد مجد نابليون فى دراماً (الإنسان الأعلى سنة ١٨٩٧)، ولنفس المؤلف ظهرت فيما بعد زواية إسمها Die Vielzuvielen سنة ١٩٠٩ وفيها عرض لكل ضروب الإنسان الأعلى .

هذا، ويظهر أثر نموذج زرادشت فى رواية زودرمانز[4] Sudermanns «نهاية لوطى» سنة ١٨٩١، وكذلك فى الاجراس الملتهبة عند هاوبتمان[5] سنة ١٨٩٦م ومجده D'Annunzio[6] فى «إنتصار الموتى»، وفى مقدمة كتبها «لإيمان الفتيات»

---

(١) ابسن : (١٨٢٨ - ١٩٠٦) Ibsen, Henrik : شاعر وكاتب مسرحى نرويجى، أعظم كتاب المسرح فى كل العصور، من أشهر مسرحياته : بيت الدميه .

(٢) ستريندبرج : (١٩٤٩ - ١٩١٢م) Johan August Strindberg أعظم كاتب مسرحى سويدى، له تأثير عظيم على فن الدراما وبخاصة فى أوربا والولايات المتحدة الأمريكية، كاتب للقصة الطويلة والقصيرة وشاعر، ولد فى ستوكهلم ومن قصصة الطويلة The Red Room (١٩١٣)، Roda Rummet ، ومن مسرحياته Lady July, Eadren, The Father (١٨٨٨) تحول عن المسيحية إلى الالحاد بواسطة الدين الطبيعى، وأعاد إيمانه الجديد خلقه ككاتب، والنتيجة المباشرة لذلك مسرحية فى ثلاثة أجزاء The Road to Damaskus أو Trill Damaskus ١٨٩٨ وفيها يصور نفسه كغريب أو متجول بحاث، وفى النهاية يعثر على السلام الروحى .

(٣) ديستويفكسى : (١٨٢١ - ١٨٨١م) Feodor Dostoevski Mikhailovich ، روائى روسى، أشهر مؤلفاته : الأخوة كرامازوف سنة ١٨٨٠ .

(٤) زود رمانز : (١٨٥٧ - ١٩٢٨) HERMANN SUDERMANNS كاتب ألمانى ولد فى ماتسيكن فى شرق بوروسيا، عمل صحفياً ثم تحول إلى كتابة القصص القصيرة ومن مسرحياته التى حققت له شهرة كبيرة فى إوربا : الكرامة DIE EHRE (١٨٨٠) الوطن Heimat (١٨٦٣) . ينتمى إلى حركة المذهب الطبيعى فى الأدب فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر .

(٥) هاوبتمان (١٨٦٢ - ١٩٤٦) Gabriel Johann Robert Hauptmann من أهم الكتاب الألمان وأوفرهم إنتاجاً، حاز على جائزة نوبل فى الأدب عام ١٩١٢، يعبر عن تفكيره الدينى من خلال رموز شعرية .

(٦) جابرئيل دانونتسيو : (١٨٣٨ - ١٨٦٣) Gabriel D'Annunzio شاعر إيطالى، معروف بقصائده وقصصه ومسرحياته، وأيضاً إسهاماته فى الأمور السياسية بينما كان طالباً بإحدى المدارس، كتب قصائده الأولى Primo Vere وتلا ذلك قصص قصيرة ثم قصائد طويلة وقصص طويلة ومنها «البرىء» ١٨٩٢ ، وإنتصار الموت (١٨٩٦) ، ومن أعظم تراجيدياته : «إبنة جوريو» ١٩٠٧ .

أما ريشارشتراوس[1] (١٨٩٤) فلقد ألف قصيده السيمفونى الذى أطلق عليه «هكذا تكلم زرادشت» سنة ١٨٩٦ .

ومن الكتاب من جعل الإنسان الأعلى الوجه المقابل للمرأة العليا، كذلك فعل فرانس ايفرز فى ديوانه Eva أو حواء سنة ١٨٩٣، ويربط لوبرج بين «المرأة العليا» والأفكار العصرية لتحرير المرأة كما يتضح فى رواية الوطن عند «زودرمانز» وكذا رواية Lulu عند فيديكند[2] .

ومن ناحية أخرى أثارت موضة الإنسان الأعلى موجة من السخرية والتهكم حولت حلم نيتشه إلى موضوع يمكن تقليده هزلياً فنجد باول هسه[3] يهوى بالإنسان الأعلى من أعلى القمم كى يحوله إلى «زير نساء» وفى دراما فيكتور فيدمان[4] فيما وراء «الخير والشر»، يرى البطل النموذج وهو يتحقق فى حلمه على صورة رجال النهضة بما كانوا عليه من همجية، أما روبرت شتاين هاوزر Robert Stein Hauser فقص فى رواية «الإنسان الأعلى» عن موسيقى فاشل، يرتاب فى كل شىء حتى فى نفسه، وعندما يتمنى أن ينجب الإنسان الأعلى -تتخلى عنه الأقدار فينجب فتاة .[5]

---

(١) يوهان شتراوس (١٨٢٥ - ١٨٩٩) Johann Strauss مؤلف موسيقى نمساوى، وضع عدداً من الأوبريتات، وأكثر من مائة وخمسين فالسا .

(٢) فيديكند (١٨٦٤ - ١٩١٨) Frank Wedekind مؤلف مسرحى ألمانى، ولد فى هانوفر، يكتب مسرحياته بأسلوب رمزى صعب، من أعماله المسرحية : الماركيز فون كايت Der Marquis Von Keith (١٩٠٠) فرنسيسكا Franziska (١٩١١) ، نظم الشعر أيضاً، ومنه : Die Vier Jahrzeiten أو «فصول السنة الأربعة» ، كما كتب القصص والمقالات وترجم «اليوت» بعض مسرحياته إلى الإنجليزية .

(٣) باول هسه (١٨٣٠ - ١٩١٤) Paul Johann. Ludwig Von Heyse كاتب ألمانى، وعضو بارز فى مدرسة ميونيخ التقليدية - ولد فى برلين، وهو إبن لأحد الفيلولوچيين يدعى K. W. L. Heyse مواهبه المتعددة جعلته جديراً بأن يكون ممثلاً للثقافة الرومانتيكية الكلاسيكية القديمة وبخاصة فى القصة القصيرة، وتركز قصصه على المشاكل النفسية الدقيقة، حاز على جائزة نوبل فى الأدب سنة ١٩٢٠، ومن رواياته الطويلة : «أطفال العالم» (١٨٧٣) "Kinder der Welt"

(٤) فيدمان (١٨٤٢ - ١٩١١) Widmann, Josef, Victor شاعر ومؤلف مسرحى، قاص، وناقد فى مجال الأدب، ومن أهم أعماله Buddha وهى ملحمة فلسفية وصفت بأنها بمثابة «البشرى» لهكذا تكلم زرادشت «عند نيتشه» ومن قصائده Der Heilige und die Tiere ١٩٠٥ وهى قصيدة درامية يثبت فيها إهتمامه بعالم الحيوان وحقه فى الوجود الشعرى .

(5) Pütz, p. : "Nietzsche" p. 61 .

سابعاً - تعليق ونقد

ننتهى مما سبق إلى أن مفهوم العلو قد تخلل فكرة الإنسان الأعلى عند نيتشه، نفذ إليها بمعانيه المختلفة، وذلك على الرغم مما تعرضت له من إساءة تفسير ترجع الدرجة الأولى إلى أن نيتشه نفسه قد ترك المعانى مفتوحة، مستخدماً الاستعارات التشبيهات التى أسهمت على نحو ما فى تضليل قارئيه، وعلى سبيل المثال لا يعد لإنسان الأعلى وحشاً أشقر بالمعنى النازى وإنما هو إنسان المجاوزة أو الإنسان المفكر لذى يقاوم العدمية بأشكالها المختلفة، وهو أيضاً إنسان الإمكانية، كما أنه ليس نسان التطورى بمفهوم داروين، لأن الإنسان يتطور وفقاً لمفهوم نيتشه إلى الإنسان لأعلى من خلال النزاع من أجل القوة وليس من أجل البقاء، كما أن غير الصالح هو الذى يبقى وينتشر فى نظر نيتشه، وسوف يستحث عدد من المتشابهين تماماً الفرد المستثنى على الظهور والعلو على الحياة، ولا تعنى تشبيهات نيتشه التى يستخدم فيها الحيوان (القرد) مثلاً سوى أن الإنسان لم يتقدم عن مستوى الجمود الحيوانى كثيراً، والإنسان الأعلى فى النهاية ما هو الادعوة إلى استبدال تجدد الحياة بتجانس الأخلاقية.

أما عن معانى العلو التى وردت فى فكرة الإنسان الأعلى فهى المعانى التالية :

أولاً - العلو علي الذات كطريق مؤدى إلى الإنسان الأعلى : (علو ذاتى)

تقوم فكرة الإنسان الأعلى - بصفة أساسية - على مفهوم التفاوت والمعارضة، والتغلب على الذات، وذلك فى جهاده كامكانية .

فالإنتصار على الذات والعلو عليها يمهد السبيل إلى طريق التفرد والإبداع الذى هو طريق الإنسان الأعلى، فلكل طريقه الخاص به، مما يمكن الإنسان الأعلى من أن يتخذ موقفاً أصلياً حيال كل شيء، فيخلق مقاييس جديدة .

ولما كانت الكائنات الإنسانية هى المخلوقات الوحيدة التى يمكنها أن تتجاوز ذاتها، فإن الإنسان الأعلى يعلو بنفسه فوق نفسه، ويضحى بكل شيء من أجل رغبته فى العلو، ويتم له ذلك بأن يمنح ذاته الحق فى الأفعال الاستثنائية كمحاولة للإنتصار على الذات، وبألا يحاكى الآخرين كى يتمكن من الفعل المتفرد الخلاق، وأن يحافظ على الفروق الجوهرية والطبيعية بين البشر، وعلى نظام التصاعد، وأن يتجاوز ذاته بالتغلب على شيء ما فى ذاته .

وجدير بالذكر أن العلو على الذات علاقة جدلية تتحقق من خلالها فكرة الإنسان

الأعلى، لأن هذا الاخير فوق الشعور بالامتلاء والخير، وفوق الزمان، وفوق النوع، وفوق الوفرة والغنى، بل وفوق البطل، كما لا يمكن فصل مفهوم الإنسان الأعلى عن مفهوم المقاومة، فيناضل الإنسان ضد أعظم أعدائه (ذاته)، كما يناضل ضد العدمية الأساسية، وتصبح مهمته الصحيحة هى «خلق ما يفوق الإنسان الحالى» .

هذا، ويدخل الإنسان فى علاقة جدلية مع وجوده، ويحاول من خلال قبول شروط وجوده أن يبدع ذاته، فتظهر من خلال الدخول مع جدل الوجود فى حوار وتلاق إمكانية لدى الإنسان، تجعله مركزاً لوجوده الفردى .

وتعبر فكرة الجدل عن رؤية جديدة للإنسان، كإنسان، وفيها يهب الإنسان طاقاته لتشمل وجوده فيتمكن من (إثبات ذاته) كماض وحاضر ومستقبل. وعلى ذلك يمكننا القول بأن الإنسان هو المخلوق الميتافيزيقى، الذى يكون جدل الإنتصار على الذات والعلو عليها ممكنا بالنسبة إليه بسبب طبيعته المزدوجة الجوهرية بجانبيها الحيوانى والروحانى .

ثانياً - العلو على الأخلاق والتقويمات التقليدية الموروثة : (علو أخلاقى)

يجسد الإنسان الأعلى المثل الأخلاقى الأعلى عند نيتشه، إنه الإنسان الذى يعلو على الخير والشر معاً، فمهمته الرئيسية أن يكون «خالقاً للقيم» كما أنه يحدد معتقدات العصر بأكمله، ويلاحظ أن الكمال الجديد قد لا يتماشى مع المنطق والجمال والخير والحق بالمعنى التقليدى، ربما لأنه أعلى من مثالنا، فالأخلاق التقليدية تعادى الحياة، والخروج على الأخلاقية الموروثة هو السبيل إلى تحقيق أعظم قوة للإنسان النوع، ويتغلب نيتشه على نسبية القيم والأهداف الخلقية من خلال فكرة الإنسان الأعلى «الذى هو هدف الإنسانية الوحيد ويضع الإنسان الأعلى تقويماً جديداً يعلو به على التقويمات الموروثة الخاصة بالخير والشر والشفقة، فيصير الخير عنده الأرستقراطى، ويتساوى لديه النبيل مع الحق مع القوى، ويصبح العلو فوق الشفقة من أهم سمات موقف الإنسان الأعلى من الأخلاق، لأنها بلا جدوى، وتغرق الإنسانية فى ضعفها، ولأنها مدمرة تزيد من معاناة الإنسان، وتدمر كرامة من هو موضوعها، كما أنها تعارض طاقة الشعور بالحياة - فالإنسان الأعلى يجب أن يتسم بالمرح والغبطة والحبور .

وتعبر الإنسانية الأصيلة عن جدل يقع بين ازدراء الإنسان الحالى والتطلع إلى إنسان المستقبل، وليس احتقار الأنسان الحالى وازدراؤه سوى وسيلة لحب إنسان

المستقبل، إنه الشوق إلى «الإنسان الأصيل» - كما رأى ياسبرز - هو الذى يقوده إلى هذا الاحتقار - من ذلك يتبين لنا أن جانب الهدم عند نيتشه لا يجد له مبرراً إلا من خلال ما يخلقه المرء «فيما وراء» ما يقوم بهدمه، وذلك أن فلسفة المطرقة عند نيتشه تمهيد لمرحلة الإبداع الأصيل .

والمعاناة فى ذلك شرط ضرورى للإبداع، ويمكن التغلب عليها من خلال الإبداع وتقاس فى النهاية عبقرية المرء من خلال الطريقة التى يعلو بها على المعاناة .

ثالثاً - العلو على الإنسان الحالى بوصفه مرحلة انتقالية : (علو ميتافيزيقى)

تتحدد قيمة الإنسان الحالى عند نيتشه فى كونه مخلوقاً انتقالياً، فهو أكثر مما هو عليه، وأقل مما ينبغى له أن يكونه، كما أن التحقيق الأعلى والأسمى له كإنسان هو ما يجب أن نبحث عنه .

فالإنسان الحالى جسر أو معبر يمهد السبيل إلى الإنسان الأعلى، ولن يتم ذلك إلا من خلال الإنتقال والمجاوزة من حالته الراهنة إلى حالة أخرى تفوقها وتعلو عليها وهكذا بلا توقف .

رابعاً - العلو في فكرة الإنسان الأعلي بمعني انفتاحه كامكانية علي المستقبل: (علو أنطولوجى)

تعد فكرة الإنسان الأعلى فكرة متغيرة وليست ساكنة، يمدها بقيمتها من يستطيع منا أن يحققها، فلا توجد حالة أخيرة ونهائية للإنسان أو لأى موجود من الموجودات، وهذه الانفتاحية التى تتسم بها فكرة الإنسان الأعلى علامة على ما تنطوى عليه من علو يتطلع إلى المستقبل فى صورة إمكانية بلا حدود .

والإنسان عند نيتشه فى حال صيرورة ولا يوجد وجوداً نهائياً - وهو يختار ذاته كى يثب إلى ما ورائها باستمرار، وهو مستقبل لا يمكن اللحاق به أبداً، ففى الإنسان اندفاع ووثبة نحو ممكن يفلت منه إفلاتاً أبدياً، وهو يجسد حالة الوجود التى يشتاق إليها كل إنسان، وتتمثل لديه القيمة الوحيدة النهائية .

هذا، ويضع نيتشه فى مقابل فكرة الفداء المسيحية التى تعرض فى رأيه عن الحياة وتستعديها فكرة افتداء الإنسان بواسطة الإنسان الأعلى، ولا تستطيع إرادة الإنسان الأعلى أن تخلص إلا فى سبيل المستقبل ولا تريد إلا فى مجال الممكن، ولا تعمل إلى الخلف .

خامساً – موت الاله القديم وظهور الإنسان الأعلي بمعني العلو الأرضي علي المثالية المتعالية : (علو ميتافيزيقى مقلوب)

يعيد موت الاله أو موت المثالية المتعالية إلى الإنسان والأرض كل ما سلب منهما، كما يرتبط موت الاله القديم بموت الإنسان القديم والعلو فوقه، فيولد الإنسان الأعلى.

وتتم تحولات العقل الثلاثة من جراء موت الاله، بمعنى تحول ضياع الإنسان إلى حرية خلاقة .

فالتحول الأول هو «الجمل» ويعنى الوجود حسب منظور العظمة، ويشير إلى إنسان المثالية الذى يجد العظمة الخاصة به فى الطاعة والخنوع و«يجب عليك» .

والتحول الثانى هو «الأسد» ويعنى انقلاب المثالية، ومحاربة القيم الموضوعية فى ظاهرها، أى الكفاح ضد الأخلاقية المثالية وتبريرها المتعالى، ويقابل «يجب عليك» «بأريد» .. إلا أن هذا الرفض لا يسمح للإنسانية المتحررة بالنشاط الخلاق، كما أنها مرحلة لم تبلغ بعد البراءة الحقيقية القائمة فى الارادة الخلاقة .

«الطفل» وحده يتمتع بهذه البراءة فهو بدء جديد ولعب، واللعب يمثل الطبيعة الأصلية للحرية بوصفها خلقاً لقيم جديدة لدى الإنسان الأعلى، فيصبح الإنسان من الناحية الجوهرية الخالق، وتتحقق حريته فى الارادة، ويكمن جوهره فى التجاوز المستمر، وهو تجاوز لأطوار محدودة، وأهداف محدودة لفعل الارادة، وتجاوز دائم لذاته، فيحطم ما كان عليه، ويبحث عما لم يصبحه بعد .

وبذلك يصبح الخالق معبراً عن رؤية تنفذ إلى الطبيعة الحية للوجود الأرضى الذى تحرر من سائر التمثلات الميتافيزيقية المتعالية، فالحرية تعود إلى الأرض من جراء تحول الوجود الذى يصبو إلى الإنسان الأعلى .

سادساً وأخيراً : مفهوم العلو لدي الإنسان الديونيزيوسي : (علو أخلاقى)

الإنسان الديونيزيوسى عند نيتشه هو الإنسان الذى حقق معانى العلو، وهو الإنسان المرح الذى علا فوق الشعور بالذنب أو الخطيئة، وهو الإنسان الحر، سيد دوافعه، إنه أعلى مثال لكلمة نعم، وللتوكيد الإيجابى للحياة، وهو الإنسان الذى يمكنه أن يرقص، والرقص هنا تعبير عن روح الخفة وطابع المرح العقلى الذى يعلو على ثقل الأرض وما فيها من كثافة .

إنه الإنسان الذى يسعى سعياً متواصلاً نحو الحرية المرحة القوية .

الفصل السادس

العلو فى فكرة إرادة القوة

تمهيد تفسيرى :

تعد «إرادة القوة» مفهوم جوهرياً فى فلسفة نيتشه، بل هو مفهوم يمكن أن ترد إليه فلسفته بأسرها[1] حتى أن آخر مؤلفات نيتشه التى نشرت بعد وفاته أطلق عليه «إرادة القوة» وكان ذلك العنوان من العناوين التى اقترحها نيتشه لأحد مؤلفاته حينما تمنى أن يضع عملاً منسقا هو «إرادة القوة»، إلا أن هذا المؤلف الأخير الذى جمعت «اليزابيث» اشتاته لم تكن محققاً لما تمناه الفيلسوف.

ويبدو أن معظم تفكير نيتشة الخلاق فى السنوات الأخيرة الواعية من حياته قد كرسه من أجل تحليل مفهوم «إرادة القوة»، فهى المفتاح الخاص الذى يؤدى إلى درب فيلسوف القوة، وإلى الطريقة التى يفسر بها وجود الأشياء .

يرى نيتشه أننا إرادة قوة ، وأن كل ما هو إنسانى وحيوانى مفعم بالحيوية والنشاط يعبر هو الآخر عن إرادة القوة فالعالم بأسره إرادة قوة، لأنه لا يوجد فى النهاية سوى إرادة القوة وتحوراتها[2] ،كما أن إرادة القوة عند نيتشه مفهوم ميتافيزيقى أو هو بالأحرى، مفهوم انطولوجى، لأنه يمثل إجابة نيتشه على التساؤل التالى: «ماذا يوجد؟» .

كما يبدو أن الطريقة الوحيدة التى تمكننا من الإشارة إلى معنى «مفهوم الإله» عند نيتشه هى إعتبار الاله أعلى أو أسمى دور فى تطور إرادة القوة[3]، يقول نيتشه بهذا الصدد : «الإله هو لحظة الذروة أو الأوج : الوجود تأليه وتعظيم أبدى ...وتمثله أقصى درجة من القوة» .[4]

ويرى نيتشه أن إرادة القوة تحتاج إلى العدمية التى تمهد الطريق إلى الإبداع والخلق، فإذا كان العالم بلا شكل أو دلالة، فإن إرادة القوة هى التى تفرض عليه الشكل والمعنى اللذين يتعذر الحياة بدونهما[5]. «إن شموساً محرقة ستدخل حرارة الإبداع فى الغابات الغضة الرطبة التى لم تمسها يد بعد»[6].

---

(1) Danto, A. C. : "Nietzsche As Philosopher", P. 215 .
(2) Ibid., P. 214 .
(3) Nietzsche:" The Will to Power", P. 340 .
(4) Ibid., P. 379 .
(5) Danto, A. C. : "Nietzsche As Philosopher", P.228 .
(٦) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» ، الجزء الثانى، حكمة البشر، ص ص : ١٧١ - ١٧٢ .

نلاحظ أن مصطلح «إرادة القوة» يظـهر فى كتابات نيتشه فجأة، وبدون توضيح لما يقصده منه، كما نلاحظ أن صفحات المؤلفات التى رأت النور بعد وفاته تمتلىء بتوضيحات لنظرية القوة أكثر مما سبقها من مؤلفات[1]، وإذا حاولنا تتبع نمو الفكر التدريجى فى ملحوظـات نيتشه ومؤلفاته نجد أن مصطلح إرادة القوة ظهر أول ما ظهر فى الملحوظات التى كتبها حوالى عام ١٨٧٠ وما بعدها[1] لا باعتبارها قوة أساسية ميتافيزيقية، وإنما على أنها تعبير عن إحدى ظاهرتين سيكولوجيتين أساسيتين هما : الخوف (سلبى) ، وإرادة القوة (إيجابية)، وهو يتناول هاتين الظاهرتين بالشرح فى بداية التأمل الثالث من «تأملات فى غير أوانها»، والقوة هنا تعنى «القوة العالمية» والنجاح الاجتماعى، والقدرة على إكتساب الأصدقاء، والتأثير فى الآخرين .

وفى المسودات الخاصة «بميلاد المأساة» رأى أن إرادة القوة عند ڤاجنر تطلب دوماً القوة والإمتياز، وأن هذا المطلب قد تحول عنده إلى إبداع فنى .

وفى «إنسانى»، إنسانى إلى أقصى حد»، قام بتحليل مختلف الظواهر النفسية، على سبيل المثال : الضحك والأحلام، وقدم إقتراحات وثيقة الصلة بعلم النفس التحليلى، وأكد على أن الدافع السيكولوچى الأساسى هو إرادة القوة، واعتبر القوة أساساً لتفسير مختلف أنواع السلوك[٣] .

وفى الفجر يؤكد نيتشه أن أى ظاهرة سيكولوچية يمكن توضيحها من خلال مفهومى الخوف وإرادة القوة، وبعد أن توصل فى مؤلفه السابق إلى تحديد أنواع السلوك التى يمكن تفسيرها فى ضوء هذا الإفتراض نجده فى «الفجر» يقوم بإختبار أخير لفكرته قبل أن يعلن أنها المبدأ الأساسى فى الوجود؛ ومع ذلك فلم يتضمن «الفجر» ذكراً صريحاً لإرادة القوة، وإن كانت حملة نيتشه على الأخلاق تبدأ بهذا المؤلف .

أما فى «الحكمة المرحة» فلم يزل نيتشه «يجرب»، ولا يقدم لنا تفسيراً لأى نظرية سيكولوچية، ومع ذلك نجد فى هذا المؤلف البذور الأولى لتأملاته حول العود الأبدى وإرادة القوة .

---

(1) Danto, A. C. : "Nietzsche As Philosopher", P. 214 .
(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche Philosopher..", P. 13 .
(3) Ibid., PP. 153 - 159 .

وفى القسم الثانى من «هكذا تكلم زرادشت» ، تظهر الفكرة كوميض البرق، وإنبثاقة الإلهام، وهذا المؤلف هو أول مؤلف تذكر فيه إرادة القوة اسماً[١]، وهو يتكلم عنها بوضوح فى فصل «الإنتصار على الذات» وغيره كما سيأتى بيانه.

أما آخر مؤلفاته «إرادة القوة» ، فهو يشتمل على الفصول التالية : إرادة القوة بوصفها معرفة، إرادة القوة فى الطبيعة، إرادة القوة بوصفها مجتمعاً وفرداً، وإرادة القوة بوصفها فنا، وسنتناول هذه الفصول بمزيد من الشرح فى سياق الحديث عن إرادة القوة[٢] .

ولكن من هو الضعيف، ومن هو القوى عند نيتشه؟ ذلك أن هذا التساؤل يضعنا مباشرة على أبواب مفهوم إرادة القوة، ذلك المفهوم المحورى فى فلسفته .

يرى نيتشه أن الضعيف الشخصية هو المضطرب التركيب الروحى، العديم الوحدة، وأن القوى هو الذى تتجه فيه كل القوة متجهة نحو غاية واحدة مكونة بذلك قوة دافعة ضخمة تسيطر عليه وتدفعه دفعاً نحو تحقيق غايتها .

والإرادة الضعيفة تقوم على غرائز مختلفة لا تتصف بالتوازن أو التنسيق فيما بينها، أما الإرادة القوية فتقوم على تنسيق الغرائز كلها تحت إشراف غريزة واحدة، واضحة الإتجاه، دقيقة ومحددة، ولا ينتج الإعتدال عند الضعيف إلا عن عجزه وفقره، أما القوى فلذة الإعتدال عنده كلذه الإتزان عند الفارس، وهو على جواد جموح عنيد، الضعيف يمثل التساهل، والتوسط، والمساومة. والقوى يمثل الطابع المضاد للموجود الكائن أقوى تمثيل، والضعيف يعجز عن مقاومة الإغراء، اما القوى فيتمثل الإغراء ويجعله جزءاً من قدره ويسوده أو يخضعه لذاته .

الضعيف يعجز عن هضم التجارب الروحية على عكس القوى الذى يتمثلها ويمتصها، ويجعلها خلية من خلايا جياته الروحية[٣]. كلاهما يتألم، أحدهما من العوز والآخر من الأفراط فى الثروة والفيضان، وليس لدى الضعيف سوى الشعور بالإنتقام، أما القوى فيهجم فى الحال؛ لأنه يتمتع بقوة هائلة مركزة تتوثب للفيض والإنقضاض، يقول القوى : «مالا يقتلني يزدني قوة» ، فهو يقبل على أكبر الأشياء

(1) Ibid., PP. 160 - 161 .

(٢) أويجن فنك، «فلسفة نيتشة» ، ص : ١٩٣ .

(٣) عبد الرحمن بدوى : «نيتشة» ، ص ص : ٢٢٩ - ٢٣٠ .

خطراً طالما لم يكن من شأنها أن تقتله وتقضى عليه، وهو يظل يطلبها إلى أن تكون قادرة على القتل والإفناء، وهو بذلك كله يزداد قوة، لأنه اصطدم بأكبر مقاومة وفاز بالإنتصار الساحق.. «إن الأسباب التى تؤدى إلى جعل الضعاف من الناس صغاراً حقراء هى عينها التى تدفع الأقوياء والنادرين إلى العظمة والعلاء..»(١).

أولاً - «إرادة القوة» تتحدد من خلال عملية النفى :

(١) إرادة القوة وليس إرادة الحياة : (نقد نيتشه لشوبنهاور) :

تقوم فلسفة شوبنهاور(٢) على هاتين القضيتين :

أ - العالم فى ذاته إرادة .

- العالم بالنسبة لى تصور .

وكل ما يُعرف - أى العالم بأكمله - موضوع متعلق بذات، أو هو تصور وتمثل، فلا ذات بغير موضوع، ولا موضوع بغير ذات(٣)، يقول شوبنهاور بهذا الصدد : «هذا العالم الذى نحيا فيه إرادة وتصور بكل ما فى هذه العبارة من معنى، وفيما عدا ذلك لا يوجد شيء»(٤) .

يرى شوبنهاور أن هذه المعرفة لا تكفى؛ لأن ذات الفرد العارفة تجد من تجربتها بجسدها أنها فى صميمها إرادة، وهذا الجسد هو التحقيق الموضوعى للإرادة، والإرادة هى الوجود فى ذاته للجسد، وذلك هو جوهر كل ما يتبدى فى الطبيعة، فلابد أن يكون كل ما فى الوجود إرادة، وهذه الإرادة هى الشىء فى ذاته الذى رفضه شوبنهاور بالمعنى الكانطى الذى يقع خارج الزمان والمكان والعلية، فهو بلا سبب ولا قرار، ولا هدف، وإذا تمثل للمعرفة الموضوعية فى مكان وزمان، خضع لمبدأ التفرد وصار «إرادة حياة» .

وتعبر المثل الأفلاطونية عن درجات تموضعه إبتداءً من أعم الطاقات الطبيعية حتى

---

(١) المرجع السابق، ص : ٢٣١ .

(٢) أرتور شوبنهاور : (١٧٨٨- ١٨٦٠) : توصف فلسفته بأنها فلسفة إرادية مثالية، ومن أهم مؤلفاته: «العالم إرادة وتمثلاً» فى عام ١٨١٩ ، وتمت صيغته النهائية عام ١٨٥٩ .

(٣) عبد الغفار مكاوى: «لم الفلسفة؟» ، منشأة المعارف - الإسكندرية، ١٩٨١ ص ص : ١٦٦ - ١٦٧ .

(4) Schopenhauer, A. : "The World As Will and Rerpresentations", Trans. by E. F. J. Payne, Vol. I, Dover Publications, New York, 1966, P. 162 .

فعل الإنسان، والعبقرى وحده هو القادر على إدراك هذه المثل، والتعبير عنها فى الشعر، واالتصوير، والموسيقى التى تعبر مباشرة عن تحقق إرادة الحياة فينا[١].

ويرى شوبنهاور أن «إرادة الحياة» دافع أعمى غامض تتعذر معرفته، كما أنه يظهر فى الطبيعية بأسرها، وعلى الفيزياء والكيمياء التنقيب عن القوى الأصلية التى تعمل من خلالها إرادة الحياة، والتعرف على قوانينها الأصلية، كما يرى أن طبيعة الإرادة الجوهرية تفتقر إلى الغاية أو الهدف؛ فهى نزاع لا يقف عند نهاية ما، والنزاع المستمر هو طابعها المميز الفريد، وهو نزاع عاجز عن الحصول على اشباع نهائى، وإذا أمكن كبح جماحها عن طريق العوائق والعقبات، فإنها تستمر – مع ذلك – فى تناحر إلى ما لا نهاية[٢]؛ لأن هذا النزاع هو بمثابة النواة أو الشىء فى ذاته فى تكوين الأشياء .

وحينما يظهر هذا النزاع فى منطقة الشعور أو الوعى الكامل يسمى «بالإرادة»، كما يسمى العائق الذى يقف حجر عثرة بينها وبين تحقيق الغاية أو الهدف باسم «المعاناة» ، أما تحقيق الهدف فيسميه شوبنهاور « بالإشباع أو الرضى » ، ونحن إذ نرى النزاع فى كل مكان معبراً عن نفسه بأساليب عديدة، نجد بالتالى المعاناة ، ويعنى افتقار النزاع لهدف نهائى أن المعاناة أيضاً تكون بلا نهاية فى مذهب شوبنهاور[٣] .

أما عن «النجاة» فلا تكون إلا بنفى إرادة الحياة أو رفع مبدأ التفرد، وبلوغ حالة اللا وجود أو النرڤانا التى تمثل قمة فلسفة شوبنهاور المتشائمة المتأثرة بالبوذية، والداعية إلى الشفقة كقاعدة للأخلاق[٤].

انتقد نيتشه فكرة «إرادة الحياة» عند شوبنهاور بقوله : «.. ما عثر على الحقيقة من قال بإرادة الحياة، لأن مثل هذه الإرادة لا وجود لها، وليس للعدم إرادة، كما أن المتمتع بالحياة لا يمكنه أن يطلب الحياة ولا إرادة إلا حيث تتجلى حياة، ومع هذا فإن ما أدعو إليه إن هو إلا «إرادة القوة» لا «إرادة الحياة»، إن هناك أموراً كثيرة يراها

---

(١) عبد الغفار مكاوى : «لم الفلسفة؟» ، ص : ١٦٧

(2) Ibid., PP. 162 - 164 .

(3) Ibid., PP. 308 - 309 .

(٤) عبد الغفار مكاوى : «لم الفلسفة؟» ، ص : ١٦٧

الحى أرفع من الحياة نفسها، وما كان ليرى أشياء أفضل من الحياة، لو لم تكن هنالك إرادة القوة»[1]

يؤكد نيتشه على أن هذا العالم هو «إرادة قوة» ولا شيء سوى ذلك، وأننا أيضاً «إرادة قوة» فحسب، فيستبدل بذلك بإرادة الحياة التى قال بها شوبنهاور إرادة القوة، ولقد تأثر نيتشه بشوبنهاور فى مجال الإرادة، إلا أنه لم ينطلق مباشرة من قراءة «العالم إرادة وتمثلاً»، إلى نظرية عامة عن الكون، وإنما قام بالتمييز بين تجليات إرادة القوة فى العمليات النفسية الأساسية، وفى العالم بأسره[2]

يرى نيتشه أن شوبنهاور قد أخطأ عندما تصور أن الطريق الوحيد المؤدى إلى الحقيقة والمعرفة يتمثل فى التخلص من الإرادة والشعور، فالعقل المتحرر من الإرادة لايدرك الحقيقة أو الماهية الحقيقية للأشياء[3]، ولا تتطابق إرادة القوة مع إرادة الحياة، لأنه إذا كانت إرادة الحياة عند شوبنهاور هى المبدأ الأساسى فى كل الوجود، فإن نيتشه يرى أنه حيث لا توجد «حياة» لا توجد أيضاً «إرادة»[4]، فما من كائن حى يشعر بالإكتفاء نحو ذاته[5]، لأن جوهر الوجود «إرادة القوة» لا إرادة الحياة، وما أشد خطأ شوبنهاور حينما قال بأن العالم إرادة، وأن جوهر الوجود كله هو الإرادة. ولما كانت الإرادة هى كل شيء فى الوجود، وليس خارجها شيء، فإنها ستظل دائماً دون إشباع وإرضاء، لأنها لا تستطيع أن تجد شيئاً خارجها يمكن أن يشبع رغباتها، فتظل دائماً فى حالة من عدم الرضى، والنتيجة العملية هى الفناء أو القضاء على إرادة الحياة، كما أخطأ شوبنهاور عندما طلب للحياة غاية خارجها مع أنه ليس للحياة

---

(1) Nietzsche F. : "Also" Sprach Zarathustra", Werke in Drei Banden, Zweitir Band., P. 372 .

(-) ".. Der Traf Freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr Schoss vom, willen zum Dasein : diesen Willen - gibt es nicht !

Denn ; was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen! leben, Nur wo leben ist, da ist auch wille : Aber nicht wille zum leben, sondern-so lehre ich's dich wille zur Macht! vieles ist dem Lebenden Höher heschätzt, als leben selber: doch aus dem Schatzen selber heraus redet - der Witte zur macht!" .

(2) Copleston, F. "A History if Philosophy", Vol. I, Part II, PP. 181 - 182 .

(3) Nietzsche, F. : "The will to Power", P. 329 .

(4) Stern, J. P. : "Nietzsche", P. 80 .

(5) Kaufmann, w. · "Nietzsche, Philosopher. ". P 215

غاية إلا نفسها، كما أنه أصاب فى ناحية وأخطأ فى ناحية أخرى، أصاب حين قال إن الحياة إرادة، وإن جوهر الوجود كله هو الإرادة، وإن هذه الإرادة تدفع الإنسان دائماً إلى الأمام، وتخلق له فى كل آن رغبات جديدة، وأخطأ حين جعل للوجود غاية غير هذا الوجود، وحين جعل الإرادة إرادة حياة ووجود، لأن ما هو غير موجود لا يمكن أن يريد، وما هو موجود كيف يمكن أن يريد الوجود فينا، والحق هو أنه حيث توجد حياة، توجد إرادة، إرادة قوة لا إرادة حياة(١).

حاول نيتشه أن يتغلب على النزعة التشاؤمية لدى شوبنهاور بواسطة «المفهوم الديونيزيوسى»(٢)، فهو يريد أن يوجب قيمة الحياة وأن يقول لها «نعم» بدلاً من «لا» التى قالها شوبنهاور تحت تأثير القيم المسيحية(٣)، فلم يكن شوبنهاور قوياً بدرجة تسمح له بأن يقول نعم جديدة(٤)، فالإرادة هى إرادة القوة، وإرادة الغلبة والإنتصار، وتصبح الحياة من خلال هذه الإنتصارات أكثر قوة، بل وتحقق دوماً مزيداً من القوة «لأن الحياة مجرد حالة خاصة لإرادة القوة»(٥).

مسمى الإرادة عند شوبنهاور - إذن - ما هو إلا كلمة جوفاء فارغة، يقول نيتشه : «مايدعوه شوبنهاور بالإرادة هو مجرد كلمة فارغة جوفاء، فما هى إلا إرادة الحياة، ما الحياة إلا مجرد حالة خاصة من إرادة القوة.. لأن كل موجود يكافح من أجل الدخول فى شكل من أشكال إرادة القوة(٦) ولكم تصبح - إرادة الحياة - فقيرة عندما نسيء فهم العالم على أنه إرادة حياة»(٧).

الحياة - عند نيتشه - لا تستطيع أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هى النمو، وهى الرغبة فى الإقتناء، والزيادة فى الإقتناء، وهى لذلك فى حاجة إلى شيء آخر خلافها كى تتحقق(٨)، وهكذا يبدو لنا أن إرادة القوة وإرادة الحياة فى

---

(١) عبد الرحمن بدوى : نيتشه، ص ص ٢٢٠ - ٢٢٥ .

(2) Decher Friedhelm : "Wille zum Leben-Wille zur Macht-Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche", Königshausen und Neumann, Würzburg, Germany, 1984, PP. 55-56 .

(3) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..', . 26 .

(4) "Schpenhauer war nicht stark genug zu einem neuen "Ja" .

(5) Decher, F.: "Wille Zum Leben ..", PP. 56-57 .

(-) ".. Das Leben ist Bloss ein Einzelfall das Willens zur Macht" .

(6) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 369 .

(7) Decher, F.: "Wille zum Leben ..", P. 57 .

(٨) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ٢١٧ .

طرفي نقيض، لأن إرادة القوة لا تسعى إلى مجرد الحياة، ولا يكتفى بها، بل تسعى إلى القوة أيضاً، والقوة عند نيتشه لا تعنى سوى امتلاء الحياة، وتركيزها، أما شوبنهاور فقد نظر إلى الحياة نظرة سلبية، ولم يتجاوز نطاق الإكتفاء بالحياة لا طلب المزيد منها، كما حمل على إرادة الحياة وعدها مصدر الشرور جميعاً على الرغم من كونها المبدأ الكونى الشامل عنده[1].

(٢) الصراع من أجل القوة وليس الصراع من أجل البقاء (نقد نيتشه لداروِن[2] وسبنسر[3] :

طبع داروين فى عام ١٨٥٩ نظريته فى كتاب سماه «أصل الأنواع بالإنتخاب الطبيعى «أو» المحافظة على الصفات المفيدة فى صراع الحياة»، ويعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب التى ظهرت فى القرن التاسع عشر، ويحتوى على مناقشات مستفيضة حول عملية الإنتخاب الطبيعى .

يقصد «داروين» بعملية «الإنتخاب الطبيعى» أنه إذا وَجدت بعض الإختلافات فى النباتات والحيوانات، وإذا كانت نتيجة لزيادة عدد الأفراد زيادة ضخمة، فإن كل فرد يجد نفسه مضطراً لصراع فى سبيل البقاء. والأفراد المتصارعة التى تحمل صفات تساعدها على الصراع تكون لديها فرصة للبقاء، وإنتاج ذرية تحمل الصفات نفسها التى تساعدها على البقاء اكتسبتها عن طريق الوراثة، وهذه الأفراد المنتصرة فى الصراع هى التى يكتب لها البقاء، بينما تختفى الأفراد الأخرى التى لم تستطيع الصمود، وقد يكون من بين أسباب عدم بقائها فشلها فى عملية التناسل، وينتج عن ذلك بعد عدة أجيال إختلافات فى التركيب والوظيفة تؤدى فى النهاية إلى إنتاج مجموعات من النباتات والحيوانات المختلفة القادرة على إنتاج ذرية نتيجة للتزاوج فيما بينها[4].

افترض داروين أن الأفراد المتميزين بصفات ملائمة للبيئة يعيشون ويتكاثرون؛ على

---

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ١٠٠ .

(٢) تشارلز روبرت داروين (١٨٠٩ – ١٨٨٢) : عالم طبيعى بريطانى . صاحب النظرية الداروينية، أشهر آثاره «فى أصل الأنواع» فى عام ١٨٥٩ .

(٣) هربرت سبنسر (١٨٢٠ – ١٩٣٠) : فيلسوف إنجليزى، آمن قبل داروين بتطور الأنواع .

(٤) يوسف عز الدين عيسى : «عالم الفكر – الداروينية فى الميزان»، المجلد الحادى عشر، العدد الرابع؛ الكويت (يناير – فبراير – مارس) ١٩٨١، ص : ٣٩ .

حين أن الأفراد الحاملين لصفات غير ملائمة يختفون أو يفشلون فى التكاثر، فتختفى الصفات التى يحملونها من المجموعة بمرور الوقت حيث تستمر فقط الحيوانات التى هى أكثر ملاءمة للبيئة، وهى عملية سماها هربرت سبنسر «البقاء للأصلح»(١)، ونتيجة لهذه العملية فإن النجاح والبقاء أخيراً يكون للأصلح، وليس الأصلح هنا هو الأقوى أو الأكبر أو الأجمل، ولكنه الأكثر قدرة على التكيف مع البيئة(٢).

ويبدو فى التناحر على البقاء(٣) أن التنافس أشد ما يكون بين الصور المتقاربة الأنساب كضروب النوع الواحد، وأنواع جنس معينة أو الأجناس ذوات اللحمة الطبيعية وذلك لتشابه أشكالها، وتراكيبها، وعاداتها، واشتباك مصالحها. وكذلك الضروب والأنواع الجديدة؛ إذ تكون ممعنة فى سبيل التكون، وتتناحر مع أقرب الصور لحمة لها فى النسب الطبيعى، وتمضى مؤثرة فى سبيل إعدامها(٤) من الوجود(٥).

يرى داروين أن الطبيعة لا تأخذ بأسباب الإنتخاب إلا لفائدة الكائن الذى تريد حفظه وبقاءه، كما أنها تتخير كل صفة من الصفات المنتخبة بتفضيل صفة دون سواها(٦).

عندما قام نيتشه بمعالجة موضوع التطور البيولوجى هاجم الداروينية؛ حيث بالغ داروين – فى رأيه – فى تقدير تأثير الظروف الخارجية فى تطور العملية الحيوية، ويرى نيتشه أن العامل الجوهرى فى العملية الحيوية هو بصفة خاصة «القوة» التى تشكل

---

(1) Survival of the Fittest .

(٢) منى فريد عبد الرحمن: «التطور» – سلسلة كتابك – دار المعارف، ١٩٧٨، ص ص٢٢– ٢٣.

(–) يضرب داروين مثالاً يبين تأثير الإنتخاب الطبيعى فى الكائنات العضوية، فالذئب يعيش على ضروب مختلفة من الحيوان يتغلب عليها طورا بدهائه، ومكايده وطورا آخر بقوته الجسمانية، وسرعة عدوه، ولنفرد من أن أسرع الحيوانات عدواً، كالغزال مثلاً، قد زاد عدده فى البقاع التى يقطنها الذئب زيادة كبيرة، وأن غيره من الفرائس قد تناقص، وأن هذه الزيادة قد طرأت على الغزال خلال فصل من الفصول تشتد وطأة الجوع على الذئاب فيه، ففى مثل هذه الظروف تكون أشد الذئاب عدواً، وأخفها جسماً، وأمتنها بنية هى أكبر المجموع حظاً من البقاع، وبهذا تحفظ نوعها، وتنتخبها الطبيعة للبقاء فيها :
Darwin, Charles, "The Origin of Species by Means of Natural Selection", Sixth ed., Wattes & Co., 5 & 6 Johnson 's Curt, London, The Thinkers Library, 1948, P. 67 .

(3) The Struggle for Existence .

(4) Exterminate .

(٥) تشارلز داروين : «أصل الأنواع»، ترجمة : إسماعيل مظهر، مراجعة عبد الحليم منتصر، جـ ١، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والكتابة والنشر، ص ٢٥٤ .

(٦) المرجع السابق، ص : ٢١٧ .

وتخلق الأشكال فيما بينها، أو القوة التى تستغل البيئة، ويرى أن الافتراض بأن الإنتخاب الطبيعى يتم لصالح الأنواع القوية افتراض لا مبرر له؛ لأن أفضل الأنواع - تكون ضعيفة إذا ما قورنت بالأغلبية التى تجتمع فى مجموعات تحت تأثير الخوف وتتصف بالقوة[1].

فالأصلح هو الذى يهلك - فى رأى نيتشه - وغير الملائم هو الذى يبقى، وما يبقى وينتشر يتوقف بقاؤه وإنتشاره على إنتصاره فى معركة الإرادة، ولكنه لا يكافح من أجل البقاء، وإنما من أجل «القوة»[2].

ينتهى نيتشه إلى أن فكرة داروين عن «الصراع من أجل البقاء» فكرة قاصرة وهزيلة فقيرة، كما أنها فكرة زائفة إذا ما قورنت بمفهوم إرادة القوة[3].

وإذا كان مذهب داروين فى تنازع البقاء مذهباً باطلاً حيث يريد به تفسير جوهر الحياة، فليست الحياة تنازع البقاء، وإنما تنازع القوة والسيطرة، كما أن خطأ داروين يتصل به خطأ «سبنسر» ؛ لأن الحياة ليست تلاؤم طبيعة الفرد وأحواله الداخلية مع الأحوال والطبيعة الخارجية، وإنما هى إرادة القوة التى تخضع لنفسها من الداخل ما هو خارجى، وتستولى عليه، وتدخله فى باطنها وتمتصه[4].

(٣) الحياة : إرادة قوة :

يقول نيتشه : «.. لقد تيقنت من وجود إرادة القوة فى كل حى، ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة؛ لأن فى إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوى على الضعيف.. وتلك هى اللذة الوحيدة الباقية لها فلا تتخلى عنها[5]... إن الحياة بأسرها نضال.. فويل لكل حى يريد أن يعيش دون نضال[6]».

يرى نيتشه أن العالم ملىء بمن تجب دعوتهم إلى الإعراض عن الحياة، وأن الأرض مكتظة بالدخلاء الذين أفسدوا الحياة، فهؤلاء هم المصابون بسل الروح، لا

---

(1) Copleston, F., "A History of Philosophy", PP. 185-186 .
(2) Danto, A. C., : "Nietzsche As Philosopher", P. 222 .
(3) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 187 .
(٤) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٢٢٦ .
(٥) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثانى - «الإنتصار على الذات»، ص : ١٤٣ .
(٦) المرجع السابق - الجزء الثانى - «العظماء»، ص : ١٤٥ .

يبشرون إلا بكره الحياة، لذا آن لهم أن يقلعوا عن مرابعها[١]؛ فالحياة نضال وجهاد يقول نيتشه بهذا الصدد : «.. لقد وجب عليّ أن أكون أنا الجهاد والمستقبل والهدف وأن أكون فى الوقت نفسه الحائل الذى يعترضنى فى انطلاقى إلى هدفى[٢].

فكرة الحياة عند نيتشه فكرة أساسية،وثمة علاقة أساسية قائمة بين الحياة والأرض، فالأرض تحيا، وهى تزود كل موجود مفرد بالوجود، والأشياء جميعها نتاج للأرض وحياتها الخلاقة، وحياة الأرض هى إردة القوة، أما إرادة القوة فهى تؤلف طبيعة We-sen الموجود، والطبيعة هنا تفهم بالمعنى الحرفى، وتعنى الحركة فى الموجود، إذ أن كل موجود إرادة قوة، ولن نتبين إرادة القوة ما لم ننظر بعين الإعتبار إلى «اضطراب» كل موجود فى جيئته ورواحه، صعوده وهبوطه، هذا الإضطراب الذى يساوى نيتشه بينه وبين مفهوم الحياة، ويجعل منه السبيل إلى معرفة إرادة القوة[٣].

وتعمل إرادة القوة عبر سائر الظواهر – وإن على نحو خفى – كما يظهر أثرها فى صيغ الحياة التى تبدو وكأنها على النقيض منها[٤].

ولا تعنى إرادة القوة أن العالم مظهر لوحدة ميتافيزيقية تعلو العالم؛ لأنه لم يمل من الهجوم على التمييز بين العالم الظاهرى والعالم الحقيقى كما سيأتى بيانه[٥].

إن العالم كله تعبر عنه الصيرورة، وإرادة القوة، وإذا كانت إرادة القوة هى الحقيقة الداخلية الباطنية للعالم، ونحن لا نلمسها إلا من خلال تجلياتها ومظاهرها[٦]، فما من شيء دائم فى هذا العالم الذى تعبر عنه إرادة القوة أصدق تعبير، كما أن هذه الحياة التى تبنى وتهدم وتنزع نحو الإنتصار على الذات والتغلب عليها تريد أيضاً إرادة القوة[٧].

من ذلك يتبين لنا أن «الطبيعة الداخلية للوجود هى إرادة القوة، وأن العالم إرادة قوة ولا شيء غير ذلك»[٨].

---

(١) المرجع السابق، الجزء الأول – «الحرب والمحاربون»، ص : ٧١ .
(٢) المرجع السابق، الجزء الثانى – «الإنتصار على الذات»، ص : ١٤٣ .
(٣) أويجن فنك، «فلسفة نيتشه»، ص : ٩٦ .
(٤) المرجع السابق، ص ١٩١ .
(5) Copleston, F., "A History of Philosophy", PP 181 .
(6) Ibid., p. 182 .
(7) Decher, F.: "Wille Zumleben ..", P. 45 .
(8) ".. das innerste Wesen des Seins ist Wille Zur Macht und die Welt ist nur Wille zur Macht-Und nichts ausserdem".

وإذا كان كل كائن حى يهدف إلى «إرادة القوة» ،فالنتيجة غير المباشرة لذلك هى الحفاظ على الذات[1] ، وهو لا يريد من ذلك سوى المزيد من القوة، وما الحياة فى رأى نيتشه إلا رغبة فى التملك والغلبة،[2] فالحياة تطمح نحو تحقيق أقصى شعور بالقوة، ويبقى أعمق ما بداخلها معبراً عن هذه القوة[3] ،أما نحن فنعبر أيضاً عن إرادة القوة التي توجد في كل مستويات الوجود، وتعنى أن الحياة من إبداعنا نحن وأنه بإمكاننا أن نعيد إبداعها من جديد، ولا معنى للحياة سوى ذلك الذى نضفيه عليها من خلال إرادة القوة[4] ، والإنسان الأعلى أوضح مثال على ذلك،فهو معنى الأرض، وهو ليس نبى الحقيقة الكائنة وإنما الحقيقة التى ستكون؛ فما يحدد طبيعة الحقيقة هو «الذات أو الأنا» التى تؤكد على أننا الحقيقة[5] ،وإذا كانت إرادة القوة هى مصدر ما يوجد،وما ينبغى أن يكون[6] ،فهى أيضاً إنسانية، إنسانية إلى أقصى حد»[7] .

وإذا كانت الحياة هى إرادة القوة، فإن المتمتعين بأكبر قدر من الحياة هم أفضل أنواع الإنسانية الذين تتجلى فيهم إرادة القوة فى أوضح صورها، فنحن نجد - مثلاً - فى رجال التاريخ البارزين وعلى رأسهم نابليون أدق تجسيد لإرادة القوة، ولكن الإنسان الأعلى يتجاوز هذه النماذج التاريخية حيث تبلغ عنده إرادة القوة أوجها[8] .

يرى نيتشه أنه بمقدار شعورنا بالحياة والقوة، يكون إدراكنا للوجود، وعن طريقهما فقط نعرف ما الوجود، فالوجود تعميم فكرة الحياة والإرادة والعقل والصيرورة، لأن الحياة تقويم، وهى لا تستطيع أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى؛ لأنها هى النمو وهى الرغبة فى الإقتناء والزيادة فى الإقتناء، ولذا فهى محتاجة إلى شىء آخر خلافها

---

(1) Die Selbsterhaltung .
(2) Ibid., PP. 45-46 .
(3) Sauer, Ernst Friedrich; "Deutsche Philosophen Von Eckhart bis Heidegger-Einführung, Kritik und Vorschläge", Göttingen, Germany, 1968, P. 165 .
(4) Danto, A. C. : "Nietzsche As Philosopher", PP. 224-227 .
(5) Nietzsche, F.: "Thus Spoke, Zarathustra", Trans . by Hollingdale, R. J., Penguin Books, Great Britain, 1969, PP. 25-62 .
(6) Allen E. L.: "From Plato to Nietzsche", Fawcett World Library, New York, U. S. A., 1964, P. 177 .
(7) Seilliére, Ernest : "Apllôn Ou Dionysos-Etude Critique Sur Fréderic Nietzsche et L' utilitarisme Impérialiste, Librairie Plon, paris, 1905, P. 255 .
(8) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 82 .

كى تتحقق، ولا يتم الإستيلاء والإفناء فى طابع الحياة دون أن يصادفا مقاومة، فالحياة كفاح دائم بشرط أن نفهم هذه الكلمة فهماً واسعاً عميقاً يجعلنا نفهم العلاقة بين السيد والمسود بوصفها نضالاً ومقاومة، ولما كانت إرادة القوة لا تظهر إلا بواسطة الكفاح، فإنها تبحث دائماً عن كل ما يقاومها، ولما كانت المقاومة صداً للشيء المقاوم، فإنها تستلزم الألم، فكأن إرادة القوة أى الحياة والألم لا ينفصلان[1].

يؤكد نيتشه على صلة الإبداع بالألم قائلاً : «.. ليس فى غير الإبداع ما ينقذ من الأوجاع، ويخفف أثقال الحياة، غير أن ولادة المبدع تستدعى تحولات كثيرة وتستلزم أيضاً كثيراً من الآلام»[2].

وكلما كثرت المقاومة وإشتدت الخصومة، زادت قيمة الحياة، وأصبحت إرادة القوة أكبر ثروة، وأعظم خصباً، فالحياة فى جوهرها نماء وإكثار، وزيادة وتركيز متزايد للقوى الكونية فى الذات الفردية، إنها إندفاع إلى اثراء نفسها والعلاء بها، وجعلها خصبة كل الخصوبة، وإلى عملية الحياة يرجع كل شيء فى الوجود، أما هى ذاتها، فهى جوهر بسيط أولى لا يرجع إلى شيء آخر، وبمقدار تحقق هذه الإمكانيات، وإستغلال قوى الحياة، يكون سمو الحياة[3]. يقول نيتشه بهذا الصدد : «... وما الحياة الإعلى القمم.. وما أشواقى إلا الحكمة المتوحشة التى نشأت فى أعلى الجبال بجناحين يملأ حفيفهما الفضاء ولكم تسامت هذه الأشواق بى إلى ما فوق الذرى، فإندفعت معها كالسهم المرتعش يهزه حنينه إلى مصدر النور، إلى مجاهل المستقبل..»[4].

من ذلك نرى أن نظرة نيتشه إلى الوجود تقوم على أساسين :

١ – إرادة القوة، وتتحقق هنا فى علو الحياة على نفسها .

٢ – الحياة هى الوجود الحقيقى كله ولا وجود غيرها[5].

---

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص ٢١٧ – ٢١٨ .

(2) " Schaffen-das ist die grosse Erlösung Vom Leiden, und des Lebens Leicht werdens . Aber dass der Schaffende sei dazu selber tut leid und viel Verwandelung .

(-) Nietzsche, F.: "Also Sprach Zarathustra", Zweiter Teil, "Auf den glückseligen Inseln", P. 345 .

(٣) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٢٢١ .

(٤) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث، ص ص ٢١٤ – ٢٢٦ .

(٥) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٢٢٤

ومن حيل إرادة القوة التى لا تكف عن التشبث بها : التضحية والنظرات المتبادلة بين العاشقين(١)، «... إن إرادة القوة كامنة حتى فى مجال التضحية.. وبين نظرات العاشقين، لذلك يتجه الأضعف إلى السبل الملتوية قاصداً اجتياز الحصن والتربع فى قلب الأقوى مستولياً على قوته.. والحق أنكم حيث تشهدون إنحداراً وسقوط أوراق من الأدواح، فهنالك تشهدون تضحية الحياة من أجل القوة..»(٢).

تلعب إرادة القوة دوراً جوهرياً فى كل من النفس والجماعة والدولة؛ ففى النفس وما يصدر عنها من أحوال يرى المرء إرادة القوة، تبحث الطبائع القوية عن أندادها من الأقوياء، وتسعى للكفاح والتنافس معها قدر المستطاع، وتلجأ الطبائع الضعيفة إلى الشفقة، فتجد فيها شعوراً لذيذاً بالقوة، والمتواضعون يزودون أنفسهم بشعور القوة بالحكم على الآخرين بأنهم مذنبون على أقل تقدير، أما فى الجماعة والدولة فتتمثل إرادة القوة فى عبادة المال فى العصر الحديث، وفى تصور الناس للتاريخ حيث يخضعونه لإرادة القوة عندهم، بل ويفسرونه تفسيراً جديداً يستمدون منه الشعور بالقوة، وفى السياسة يطالب الضعفاء بالعدالة من جانب من يملكون القوة، وبالحرية أى التخلص ممن يملكون القوة، وبالتساوى فى الحقوق، أى أن يحولوا بين من بأيديهم السلطة وبين أن ينموها، وفى الأخلاق تنشأ القيم الأخلاقية من تنازع السلطان والغلبة والقوة بين السادة والعبيد، فالعبيد يخترعون قيماً أخلاقية لإخضاع السادة لهم عن طريقها، وليس ذلك إلا لكى يتحرروا من سادتهم، ويسيطروا عليهم بمجرد زوال سلطتهم(٣).

وهكذا تتحكم إرادة القوة فى نظام الطبيعة والتاريخ، وفى قيام المؤسسات الروحية وإنهيارها فى العالم، كما تعتبر الدافع الأساسى وراء كل الأنشطة الدينية والفنية والثقافية التى يقوم بها الفرد(٤).

يكاد أن يتفق نيتشه مع أصحاب التحليل النفسى الذين نظروا إلى إرادة القوة على أنها أحد الدوافع الأساسية فى الذات الإنسانية(٥)، كما يبدو أن إرادة القوة تتمثل فى

---

(1) Stern, J.P.: "Nietzsche", p. 84 .

(٢) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث، «الإنتصار على الذات»، ص : ١٤٢ .

(٣) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ٢٢٧ - ٢٢٩ .

(4) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 80 .

(5) Allen, E. L.: From Plato .. P. 177 .

العلوم أيضاً، وفى كل نشاط سياسى، وأيضاً فى كل نظام إجتماعى عائلى، فتصبغ بلونها مشاعرنا وإنفعالاتنا بأسرها[١]، كما تظهر بوضوح فى ظاهرة الطاعة والأمر بين السيد والمسود، فالآمر يحقق لذاته القوة والسيادة ويسيطر على المطيع، وبذلك يتحدد نظام ترتيب الموجودات[٢].

إتخذ نيتشه «إرادة القوة» مبدأ لسن قيم جديدة، فبعد أن هدم بمطرقته عالم القيم التقليدى، أشاد عالم التقويم الجديد وفقا لمعيار «الحياة» التى هى فى النهاية «إرادة القوة»[٣]، فإرادة القوة هى المصدر الضرورى لكل لقيم الممكنة، وحتى للقيم النافية للحياة، أما نيشه فهو يريد أن يقول «نعم جديدة» توجب هذه الحياة وتؤكد على قيمتها .

وعلى ذلك يكمن الإختلاف بين الحضارات العظيمة وغيرها فى أن الأولى تستطيع أن تقول «نعم» للحياة، وتؤكد على قيمة الحياة، أما الثانية فهى تنفى هذه القيمة وتنكرها، وهذا النفى يصدم إرادة القوة، ويضعف الإنسانية، كما يهدد الحضارة بالتدهور والأفول المزمن[٤].

يهدف نيتشه إلى التغلب على العدمية الأوربية فى المستقبل عن طريق إرادة القوة[٥]، ويعود ليؤكد على أن المفاهيم والقيم تعبيرات عن الإرادة، ووسيلة لسيادة إرادة فوق أخرى ما دامت الحياة إرادة قوة، ولا شىء غير ذلك[٦]، فلكى يحيا الإنسان لابد له من أن يضع قيماً، وهذا التقويم نفسه هو الوجود أيضاً، وحينما نقول (لا) نعبر أيضاً عما نحن عليه، أى عن جوهر وجودنا[٧]، ويبدو أن «القوة» هى القيمة الوحيدة فى نظر نيتشه، وأن إرادة القوة هى المؤثر الفعال الكامن وراء كل التقويمات، والمنظور الخفى وراء كل ما نقدمه من تفسيرات للعالم[٨].

---

(1) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 81 .
(2) Decher, F.: "Wille zum Leben ..", P. 41 .
(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ١٩٢ - ١٩٣ .
(4) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", P. 33 .
(5) Sauer, E. F.: "Deusche Philosophen", P. 164 .
(6) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 223 .
(٧) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٢١٧ .
(8) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 80 .

وهكذا يضع نيتشه شرعة القيم الجديدة، فيقول : «ما الخير؟ - كل ما يعلو في الإنسان بشعور القوة وإرادة القوة، والقوة نفسها. ما الشر؟ - كل ما يصدر عن الضعف... ما السعادة؟ - الشعور بأن القوة تنمو وتزيد، وبأن مقاومة ما قد قضى عليها، لا رضى بل قوة أكثر وأكثر، لا سلام مطلقاً بل حرباً، لا فضيلة بل مهارة، الضعفاء العجزة يجب أن يفنوا : هذا أول مبدأ من مبادىء حبنا للإنسانية، ويجب أيضاً أن يساعدوا على هذا الفناء » - أى الرذائل أشد ضرراً؟ - الشفقة على الضعفاء والعاجزين» .

تدور القيم الجديدة عند نيتشه حول فكرة القوة وتقديس القوة؛ لأن إرادة القوة هي جوهر الوجود، وعن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود[١]، وتتبدل مفاهيم القيم عنده لتصبح «الحياة الخيرة» هي «الحياة القوية»، حياة من يسيطرون على دوافعهم، ولا يشعرون بالحاجة إلى استئصالها أو كبتها، «فالخيّر» عند نيتشه هو «القوى» الذى يعرف كيف يسيطر على مشاعره وإنفعالاته[٢].

وإذا كانت إرادة القوة هى مقياس القيم فى الحياة، فذلك لأن القيمة - حسب نعريف نيتشه لها - أكبر مقدار من القوة يستطيع الإنسان تحصيله والإستيلاء عليه، والأمر الهام ليس هو كمية القوة بل كيفيتها .

يرى نيتشه أن القيم العليا الثلاث : الحق والخير، والجمال ما هي إلا وسائل تستخدمها إرادة القوة كي تتحقق، وتلجأ إليها الحياة كي تعلو وتنمو، فحبنا للجمال هو الإرادة المصورة التي تخلق الأشياء من جديد حسب إرادتها، وذلك يدل على ما فيها من قوة هائلة؛ لأن الإبتكار والخلق أكثر ما يشعرنا بالقوة، وأعظم ما يستثير لدينا الإحساس بالقوة، وتتحدد قيمة الفن في أنه الدافع الكبير للحياة كما سيأتى بيانه، وأجلى ما تظهر إرادة فى الفنون هو «فن المعمار»؛ فهو «النضال إلى أسفل». أما الخير فتسيطر إرادة القوة على خلق جميع قيمه؛ لأن إرادة الخير ليست من جوهر الأشياء وطبيعة الوجود، وإنما هى نتيجة لإرادة السيطرة عند وحدة من الوحدات الاجتماعية مثل السادة[٣]. بإزاء وحدة أخرى، أو إرادة البقاء كما نجدها عند العبيد

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٢١٥ .
(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 244 .
(٣) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ٢٢٦ - ٢٣٥ .

بإزاء وحدة أخرى تهددها وتخضعها، فالأخلاق عند نيتشه هى «العلم بأحوال السيطرة»، وهى المعرفة التى توصلنا إلى إيجاد الوسائل لتحقيق إردة القوة لدينا فى ميدان الجماعة[1]، وما الخير إلا الإتصاف بالشجاعة»[2]، ويرى أن أوفر الحيوانات شجاعة هو الإنسان الذى قهر بشجاعته سائر الحيوانات وتغلب على جميع الأوجاع على الرغم من أن أوجاع الإنسان أشد ما فى الكون من أوجاع، يقول : «... أن خير ما يقتل إنما هى الشجاعة إذا هاجمت؛ لأنها ستتوصل أخيراً إلى قتل الموت نفسه؛ لأنها تقول فى ذاتها : «ياللعجب! أهذه كانت الحياة... إذن لأرجعن إليها مرة أخرى»[3].

من ذلك نتبين أن كل التقويمات عند نيتشه نتائج لإرادة القوة؛ ذلك أن المقياس الموضوعى للقيمة هو «كمية القوة التى تزيد من قيمة الحياة، وتعلو بها»[4].

فالقيمة هى أعظم كمية من القوة بوسع الإنسان أن يحققها، وليس النوع الإنسانى سوى وسيلة تحقق الغاية التى طالما ألح عليها نيتشه وهى «الإنسان الأعلى»[5] أراد نيتشه أن يحل تحقيق الحياة محل الأخلاقية[6]، ولذلك ندد بإستمرار ضد أخلاق القطيع وتقويماتها، فلم يسمح أبدا لسيطرة الأغلبية المتوسطة على الأقوياء ذوى «الأرواح الحرة»[7].

يحلل نيتشه موقف الضعفاء والقطيع من القوة والحياة، ويرى أن الطبائع الضعيفة تعجز بسبب ضعفها عن توكيد الحياة، ومن ثم تضع أخلاقاً تسمح لها بالهرب من عملية إكتساب المزيد من القوة؛ فتمجد الضعف وفضائل الشفقة، والنتيجة هى النواهى والتحريمات التى تفرضها على الأقوياء والأصحاء التى تظهر فى صورة نواهى المسيحية، ومذاهب الديمقراطية والإشتراكية، فتدعى أخلاق القطيع أن الجميع سواسية، وتحاول إلغاء الفروق بين النبيل والوضيع، كما تحاول القضاء على الطبقة

---

(١) نفس المكان .

(2) Nietzsche, F.: "Also Sprach Zarathustra", Erster Teil, "Vom Krieg und kriegsvolke", P. 312 .

(٣) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث، ص : ١٨٣ .

(4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 356 .

(5) Ibid., P. 380 .

(٦) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٠٠

(7) Copleston, F.: "A History of ...", P. 82 .

الأرستقراطية دعامة الحضارة، ويعبر ذلك كله عن أشكال لإرادة القوة غير مباشرة، فمن يعجز عن الإرتفاع إلى مرتبة من يفوقونه فى القوة، يجذبهم إلى أسفل باسم الإخاء»[١].

ذهب «لودفيج كلاجيس» إلى أن إرادة القوة نواه فلسفة نيتشه، فالإختلاف الأساسى بين نظريات نيتشه المبكرة والمتأخرة قائم فى أن فلسفته المبكرة تعتمد على فكرة الثنائية، وتتضح هذه الثنائية فى فكرته عن «الأبولونى والديونيزيوسى» أما فلسفته المتأخرة، فتفترض مبدأً واحداً أساسياً يفسر الوجود وظواهره، هذا المبدأ هو «إرادة القوة»[٢].

ثانياً - إستبعاد المعاني الباطلة المرتبطة «بإرادة القوة»:

من المعانى التى ذاعت خلال الحرب العالمية الأولى، وخلال فترة الحكم النازى فى ألمانيا، والتى اتخذت وسيلة لتقوية الروح العسكرية الألمانية :

(أ) اضفاء مدلول سياسي لكلمة القوة :

هل كان نيتشه يلح على فكرة العدوانية، والإنغماس المادى فى التدمير والتحطيم أم أن إرادة القوة مفهوم ينأى تماماً عن المعانى السياسية؟

نلاحظ مبدئياً أن تأثير نيتشه على فكر السياسة الألمانية قبل الحرب العالمية الأولى هين يسير[٣]؛ فهو يتنكر للبربرية، ويعتبر القوة السياسية صورة من هذه البربرية، ويرى أن الإنحناء أمام قوة الرايخ الألمانى دليل على العبودية والخنوع، وأن الأمة الضعيفة وحدها هى التى تشعر بالحاجة الماسة إلى تزويد نفسها بالجيوش البربرية، ويؤكد على أهمية دور العقل فى التزود بالقوة[٤]، فقد تكون القوة بمثابة شيطان للانسانية مما يحتم سيطرة العقل عليها[٥].

---

(1) Allen, E. L.: "From Plato ..", P. 177 .
(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher .." P. 244 .
(3) Hubben, William : "Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka, Four Prophets of Our Destiney", Collier Macmillan Publishers, London, 1979, P. 124 .
(4) der Grad der Vernunft in der Kraft .
(5) Kaufmann, W., "Nietzsche, Philosopher ..", PP. 171-172 .

ومما يبطل الزعم بأن إرادة القوة ذات مدلول سياسى عسكرى نازى ما يلى :

١ - يقول نيتشه عن كتاب «إرادة القوة» : «وددت لو كتبته بالفرنسية حتى لا يبدو عاملاً مؤدياً إلى تقوية أى طموح دولى ألمانى».

٢ - ينفى نيتشه عن كتابه أية دعوة إلى العدوان : فيقول : «إنه كتاب للتفكير فحسب، ينتمى إلى أولئك الذين يجدون فى التفكير متعة فحسب،» وتكرار كلمة «فحسب» مرتين يدل على شعوره بأنه كان سيجد من الشراح من يسيئون فهم إرادة القوة بإضفاء مدلولى سياسى عليها .

٣ - يبدو أن مجرد إضفاء مدلول محدد على فكرة «إرادة القوة» يؤدى إلى الوقوع فى تناقص داخلى؛ إذ أن إرادة شىء معين تكف عن السعى حين تصل إلى هذا الشىء - كما هو الحال فى القوة السياسة مثلاً - بينما تتصف إرادة القوة بأنها سعى متواصل إلى مزيد من الإمتلاء فى الحياة فحسب .

٤ - من أوضح الدلائل على أن إرادة القوة لا يمكن أن يكون لها عند نيتشه مدلول إجتماعى أو سياسى، أنه يتحدث عنها لأول مرة بوضوح وتفصيل فى كتاب «زرادشت» فى فصل عنوانه، «العلو على الذات أو الإنتصار على الذات»[1] - كما سيأتى شرحه تفصيلاً .

٥ - المقصود بإرادة القوة هو أن تحل الاخلاقية، فحين يأبى الإنسان أن ينحصر فى نظام من الأوامر والنواهى والقيم الثابتة فهو عندئذ سيتخذ لنفسه هدفاً آخر هو المزيد من العلاء بحياته، والسعى إلى اثرائها وتركيزها سعياً لا يقف عند حد، وهذا السعى هو إرادة القوة التى تستبدل بالنظرة الكمية الموحدة الأخلاقية النظره الكيفية[2] .

(ب) اعتبار نيتشه داعية للفكر النازى :

هللت الفاشية والاشتراكية القومية النازية بفكر نيتشة، وكانت مؤلفاته هى المؤلفات الأثيرة عند «موسولينى»، ولكن هل كان نيتشة فعلاً داعية للفكر النازى ؟

يمكننا أن نلقى باللوم كله على كاهل شقيقته اليزابيث - كما سبق شرحه -

---

(1) Von der Selbstüberwindung

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص ١٠١ - ١٠٢

التى نشرت «أسطورة نيتشه»، وروجت لها[١]، حتى أن هتلر قام بزيارة أرشيف نيتشه فى فيمار Weimar عدة مرات بناء على طلبها المتكرر، كما رحبت «بموسولينى» بمناسبة احتفاله بعيد ميلاده الخمسين، وأطلقت عليه «أنبل تابع لزرادشت»، وجعلت من نيتشه مروجاً وداعية لايديولوجية النازية[٢]، ومما يدحض ذلك الادعاء الأمور التالية :

١ - أن كثيراً من اسهامات نيتشه للنازية كانت وليدة السرقات الفكرية التى اقترفها أتباع النازية، حيث استخدموا أفكاره لتضليل العقول، وللترويج للسياسة الجديدة، ومن الأفكار التى استغلت أسوأ استغلال : هجومه على الطبقة المتوسطة، والدعوة إلى قلب القيم، وعداوته للأخلاق المسيحية، ودعوته إلى الإنسان الأعلى الذى صوروه فى صورة الوحش الأشقر، ولا تعبر «صورة هتلر» عن صورة الإنسان الأعلى عند نيتشه على وجه الاطلاق[٣] .

نجح مفكرو النازية فى تحويل التناقض الظاهرى فى مؤلفات نيتشه إلى مناقشات متسقة تخدم أعراض النازية، ونحن لا نبالغ إذا ما كررنا ما قاله من قبل «توماس مان» وهو أن نيتشه لم يخلق الفاشية والنازية بقدر ما خلقت الفاشية والنازية فكر نيتشه، وذلك يعنى أن النازية هى التى روجت «لأسطورة نيتشه»، وشوهت فكر الفيلسوف .

٢ - ثبت اليوم نهائياً أن الصورة التى رسمها الألمان فى عهد النازية لنيتشه كانت صورة مشوهة تماماً، وأنهم حملوا نصوصه ما لا تحتمل، والحق هو أن نيتشه لم يتفلسف بالطريقة التى فهمه بها فلاسفة النازية[٤]. ولا يمكن تفسير نيتشه تفسيراً نازياً إلا إذا انتزعت نصوصه انتزاعاً تعسفياً من سياقها[٥]، فلا يمكن أن يكون نيتشه قد دعا إلى عبادة هتلر، ولا يمكن أن تتفق فلسفته مع الرؤية النازية للعالم[٦]، ولا حاجة بإرادة القوة عند نيتشه إلى أن تفهم بالطريقة البربرية التى فهمتها بها الفاشية الإيطالية والفرنسية، والنازية الألمانية، فهى على أبسط الفروض لا تتضمن ذلك

---

(1) Allen, E. L.: "From Plato .." P. 178 .
(2) Hubben, W.: "Four Prophets of Our Destiny" P. 124 .
(3) Ibid., P. 132 .
(٤) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٢٣ .
(5) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher .." P. 260 .
(6) The Nazi Welt-anschauung .
(-) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 195 .

التدمير الفيزيقى والنفسى الذى نادى به هؤلاء الدعاه، لأنها أولاً وقبل كل شيء إرادة أعلاء وإنماء للقوي، وتوكيد للحياة[1] .

(جـ) اعتبار نيتشه متعصباً للجنس الآري :

يقول نيتشه في «إرادة القوة» .. « ..الحضارة الألمانية حضارة بلا شخصية، إذعان وطاعة بلا حدود»[2] .

لم يتعصب نيتشه لجنس دون آخر بهدف رفع مستوى الإنسانية، ووصف «بسمارك» نفسه بالعبودية، بل اعتبر الألمان أكثر الشعوب اختلاطاً، وندد بالنازية وبالتعصب للجنس الآرى مؤكداً على أهمية الدعوة إلى «الأوروبى الصالح»[3].

وإذا كانت النازية تنادى بنظرية في الجنس Race Theory، فإن نيتشه يدعو التعصب للجنس احتيالاً كاذباً، وإذا كانت النازية تسمو بألمانيا، فإن نيتشه يهزأ بالشعار: «ألمانيا فوق الجميع»[4]، كما يدين الأمبراطورية الألمانية، فالنازية تعبد الدولة، أما نيتشه فهو يدعو الدولة بالصنم البارد، والنازية تجعل العلم تابعاً للدعاية، أما نيتشه فكان متشككاً ناقداً لكل التوكيدات القطعية، يتبين لنا من ذلك أن كثيراً من آراء نيتشة، وبخاصة ما يتعلق منها بالإنسان الأعلى وطبقة السادة والعبيد قد نالت قدراً غير ضئيل من سوء الفهم، وأستخدمت أسوأ إستخدام فى رؤية النازية للعالم، وليس بوسعنا أن نجعل نيتشه مسئولاً عن استغلال مذهبه استغلالا مجرداً عن الضمير، **لأن القراءة الصحيحة لفلسفة نيتشه تؤكد أن فلسفته لم تكن علي وجه الإطلاق فلسفة نازية**[5] .

وإذا كانت الحضارة عند نيتشه، ليست وظيفة من وظائف العرق أو السلالة، ولا أى شيء آخرفيزيقى مادى، وإنما تشمل الحضارة – فى رأيه – الإنسان روحاً وجسماً[6] . وهو كثيراً ما يعيب على العنصر الألمانى غموضه وإفتقاره إلى الوضوح والدقة، ويمجد الثقافة الفرنسية، ويتأثر بمفكريها، ويفضلهم على مواطنيه من الألمان،

---

(1) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 84 .
(2) Nietzsche, F.: "The Will too Power", P. 418
(3) Hubben, W.: "Four Prophets ..", P. 133 .
(4) "Deutschland uber Alles" .
(5) Copleston, F.: "A History of Philosophy", PP. 195-196 .
(6) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 263 .

مما يؤكد أنه لم يكن ألمانياً متعصباً بالمعنى الذى عُرف عن فلاسفة الامبراطورية فى عهد «بسمارك» والحربين الأخيرتين، كما أنه لم يكن من أولئك الألمان الذين يزجون مدائحهم إلى العنصر الألمانى، ويتغنون بامتياز شعبهم، وعلوه على سائر شعوب الأرض، وكان مثله الأعلى «تجاوز حدود القومية الضيقة»، وكان يفخر بذلك حتى أواخر أيام تفكيره الواعى .

حمل نيتشه على التعصب الوطنى بوجه عام، ورآه عقبة فى سبيل الاختلاط بين الأمم الأوروبية، ورأى فى التعصب الوطنى التطرف خدعة تضر بمصالح الشعوب، وكان يدعو إلى نوع من الروح العالية، حتى أن سيطرة الروح اليونانية على تفكيره لم تدع له مجالاً لتمجيد الألمان، فحلمه الوحيد هو «بعث حضارة إغريقية ديونيزيوسية» تعمر العالم كله، وتتعدى حدود الوطنية الضيقة، ولا أدل على عدم تعصبه للعنصر الآرى من موقفه من زوج شقيقته وهو«من أحد هؤلاء المتعصبين»، فكان زواجها منه صدمة أليمة بالنسبة لنيتشه، وظلت علاقته به غير ودية إلى النهاية[1]، كما كان أحد أسباب قطيعته مع فاجنر هو تعصب ذلك الأخير للجنس الآرى كما سبق بيانه .

أما عن حملة نيتشه على اليهود، فلم تكن بسبب الجنس السامى الذى ينتمى إليه اليهود، ذى الصفات المضادة للجنس الآرى الذى ينتمى إليه الألمان، وإنما لأسباب تاريخية قديمة لا صلة لها باليهود المعاصرين له، فاليهودية أصل المسيحية وكثيراً ما نراه يدمج العقيدتين فى تيار واحد، ويراهما مسئولتين عن روح الضعف والتخاذل التى تميز المتدينين بوجه عام، فحملة نيتشه على اليهودية هى امتداد لحملته على المسيحية، وهى حملة تخلو من كل إشارة إلى التعصب العنصرى، لأنها تسرى على المسيحيين بأسرهم، أما اليهود المعاصرون فيعبر عن عطفه عليهم، ويشيد بفضلهم على أوروبا[2] .

(د) حقيقة موقف نيتشه من الحرب :

جاء على لسان زرادشت ما يلى : «... على الناس أن يسيروا على آلاف الطرق، وآلاف المعابر، فتنشأ بينهم الحروب، وتتسع شقة الخلاف بينهم على مر السنين[3]..

---

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٢٤ .
(٢) المرجع السابق، ص : ١٢٥ .
(٣) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثانى، ص : ١٢٨ .

أحبوا السلام كوسيلة لتجديد الحروب، وخير السلام ما قصرت مدته، إننى لا أشير عليكم بالسلم، بل بالظفر، فليكن عملكم كفاحاً، وليكن سلمكم ظفراً[١] .. عليكم أن تحبوا السلام كوسيلة إلى حروب جديدة، وأن تفضلوا فترة السلام القصيرة على الهدنة الطويلة الأمد[٢] ... لا اطمئنان فى الراحة إذا لم تكن السهام مسددة على أقواسها، .. فيكن سلمكم ظفراً .. قل الحق، وكن ماهراً فى تفويق سهام من قوسك[٣] .

نحن نعرف عن موقف نيتشه من تطوعه فى الحرب الألمانية الفرنسية ما يجعلنا نتردد فى أخذ هذه المعانى بصورة حرفية، وربما يرجع اتهام نيتشه بالدعوة إلى الحرب إلى تلك اللغة الرمزية التى استخدمها فى التعبير عن المضمون الحقيقى لفكرة إرادة القوة، مما أدى إلى تضليل الكثير من الشراح عند تفسير المقصود بها[٤] .

والحق أن الحرب الحقيقية التى دعا إليها نيتشه، وألح فى طلبها هى الحرب الفكرية «.. ستبحثون سعيا وراء عدوكم، وستناضلون نضالكم، وتجاهدون من أجل أفكاركم، فإذا هزمت أفكاركم فإن على اخلاصكم أن يسر لهزيمته ... أنتم تقولون إن القضية الجيدة تقدس الحرب، أما أنا فأقول لكم إنها الحرب الجيدة هى التى تقدس كل قضية[٥]» .

ومما يدل على موقفه من الحروب الدموية قوله : «.. إن أفسد شهادة تقوم للحق إنما هى شهادة الدم، لأن الدم يقطر سماً على أنقى التعاليم فيحولها إلى أحقاد»[٦] .

فالحرب عنده كفاح من أجل معرفة الحق، «.. فكونوا على الأقل جنوداً يكافحون من أجل هذه المعرفة، وما المكافحون إلا طليعة الأولياء .. عليكم أن تجدوا العدو لتصلوا معه حرباً تناضلون فيها من أجل أفكاركم[٧] .. لا يمكن أن تقترب من قلب صديقك إلى حين تهاجمه وتحارب شخصيته» ..[٨] .

---

(١) المرجع السابق، الجزء الأول – ص ص : ٧١ – ٧٢ .
(٢) المرجع السابق، الجزء الرابع – ص : ٢٧٦ .
(٣) المرجع السابق، الجزء الأول – ص : ٨٤ .
(4) Allen, E. L.: "From Plato to Nietzsche", P. 179 .
(٥) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٢٦٦ .
(٦) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثانى، ص : ١١٩ .
(٧) المرجع السابق، الجزء الأول، ص : ٧١ .
(٨) المرجع السابق، الجزء الأول، ص : ٧٢ .

يرى نيتشه أن صاحب الفكر الحر يناصبه الجميع بالعداء، فهو «عدو القيود» الذى لا يتعبد ولا يلذ له إلا ارتياد الغاب[1]، .. تبارك روح العاصفة من قوة تهب الحياة لكل فكرة حرة»[2] . يتبين من ذلك أن الحرب عند نيتشه حرب فكرية تقوم على الفكرة، وتناضل من أجلها، وما أبعدها عن شهادة الدم التى تثيرها الحروب بين الأمم، كما يستخدم نيتشه كلمة «الحرب» بمعنى «هدم اللوائح القديمة»، ويقول : «من أراد أن يكون مبدعاً سواء في الخير أم الشر عليه أن يبدأ بهدم ما سبق تقديره، وبتحطيمه تحطيماً، .. هنا لك أبنية عديدة يجب علينا أن نرفعها[3] .. أعظم الحادثات توجد حول محور النظم الجديدة[4]».

وأما عن مناضرة نيتشه للحرب العسكرية فيبدو لنا أن مناصرته لها إنما هى مناصرة لصفات أخلاقية معينة تنميها الحروب، وأن السلم الطويل يقضى على هذه الصفات، يقول : «.. من مساوئ الحرب أنها تجعل الظافر أبلهاً، والمهزوم حقوداً، ومن محاسنها أنها تثير هذه المشاعر ذاتها فى نفس الطرفين بقسوة، وتكون هذه المشاعر أقرب إلى الطبيعة»، فنيتشه يمجد فى الحرب صفات الرجولة والخشونة، ويمكننا أن نلتمس لنيتشه العذر فى ذلك – فلم تكن الحروب فى ذلك الحين قد بلغت من العنف والقسوة ما يجعلها تهدد بالقضاء التام على الإنسانية، وعلى كل فضائل الإنسان وضمنها البطولة والرجولة، وكانت تتسم بالطابع الشخصى، فيكون المنتصر فيها هو الأصلح جسمياً بالفعل، أما الحروب الحديثة فهى لا تخلق سوى جيلاً مشوها محطماً هو أبعد ما يكون عن الصفات التى تغنى بها نيتشه، فهو حريص على أن يظل الإنسان مسيطراً على الطبيعة متحكماً فيها بفضائله وقواه التى لا تقف عند حد، وإذا كانت الحروب فى شكلها الحالى تهدد بالقضاء على سيطرة الإنسان على القوة الطبيعية، فتنقلب عليه هذه القوى، وتعمل فيه الفناء، فلا جدال أن نيتشه لم يكن ليدافع عن حرب تحمل مثل هذا الطابع المدمر[5] .

«.. إننى أرحب بالعلامات الدالة على أن عصراً رجولياً ذا طبيعة حربية قادم وبأنه

---

(١) المرجع السابق، الجزء الثانى، ص : ١٣٠ .
(٢) المرجع السابق، الجزء الرابع، ص : ٣٢٣ .
(٣) المرجع السابق، الجزء الثانى، ص : ١٤٥ .
(٤) المرجع السابق، الجزء الثانى، ص : ١٥٩ .
(٥) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص : ١٢٦ – ١٢٩ .

سيدخل معاني الاقدام والبسالة والشرف والكرامة، ويمهد السبيل لعصر أسمى .. إنه العصر الذى يزود المعرفة بمعانى البطولة، ويشعل الحرب من أجل الأفكار ونتائجها .. ولهذه الغاية نحتاج إلى الكثير من الرواد الشجعان .. ممن يتعرضون إلى الخطر أكثر من سواهم .. لأنه كى تجتنى من الحياة أسمى ما فيها «عش فى خطر ..» لتشيد مدنك على منحدرات بركان فيزوف، ولتبحر سفنك إلى البحار المجهولة .. ولتدخلوا فى صراع مع أكفائكم، ومع أنفسكم أنتم يا رجال المعرفة»[1] .

فالحرب التى نادى إليها نيتشه حرب فكرية أخلاقية تمجد صفات البطولة والبسالة، وتنأى تماماً عن حروب التدمير النازية .

ثالثاً - إرادة القوة فى المجالات المختلفة :

(أ) إرادة القوة بوصفها معرفة :

«.. إن المعرفة مسره لمن تعززه إرادة الأسد »[2] .

(١) يرى نيتشه أن معرفة إرادة القوة تبدأ بالتعرف على إرادة القوة .. «داخل المعرفة» ، فالمعرفة مشروطة بإرادة القوة، ويتضح ذلك بواسطة حدس فلسفى يختلف عن أية معرفة للوجود، وينجم هذا الحدس عن انفتاح على جريان الصيرورة، وعلى الحياة البانية الهادمة، وعلى حركة إرادة القوة[3] .

كما يرى أن الوسائل اللغوية للتعبير لا تفلح فى التعبير عن الصيرورة[4]، فاللغة تضللنا، «مازالت الكلمات والمفاهيم تضللنا باستمرار، فنعتقد أن الأشياء أبسط مما تكون عليه، كما لو كانت منفصلة بعضها عن الآخر، وغير مزئية، ويوجد كل منها على انفراد[5]، فنحن لا نملك سوى الفكر والاحساس[6]، وحاجة الإنسان إلى

---

(1) Nietzsche, F. "Thus Spoke Zearathustra", Trans . by R. J., Hollingdale, P. 18 .

(2) ".. Erkennen : das ist lust dem lowen Willigen ! ..." .

(-) Nietzsche, F.: "Also Sprach Zarathustra", Dritter Teil, "Von Alten und Neuen Tafeln", P. 442 .

(٣) أويجن فنك، «فلسفة نيتشه»، ص : ١٩٣ .

(4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 380 .

(5) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 184 .

(6) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 309 .

المعرفة تعبر عنها حاجته إلى وضع الوجود أو «صورة الأنا الثابتة» فى عملية الصيرورة[١] .

وعن العلاقة بين المعرفة وإرادة القوة يذكر نيتشه أن مقياس الرغبة فى المعرفة يعتمد على المقياس الذى تتزايد بناء عليه إرادة القوة فى نوع من الأنواع[٢] ، فإرادة القوة هى الإرادة التى تجعل الموجود فى متناول التفكير، حيث يوائم المفكر بين الموجود وفكره بواسطة مفاهيم يتمكن بفضلها من إيقاف جريان الصيرورة،فهو يجمد ما لا يتوقف فى الواقع على وجه الإطلاق، ويجعله على هيئة أشكال جامدة[٣] .

تعمل المعرفة - إذن - كأداه للقوة، وتنمو مع كل زيادة فى القوة ونمو لها، وتعتمد إرادة العرفة على إرادة القوة بمعنى أنها تعتمد على دافع القوة الموجود عند الإنسان الذى يسيطر على مجال معين من الواقع، ويسخر لخدمته، والهدف الأول والأخير للمعرفة هو تحقيق السيادة والسيطرة.[٤] .

يؤكد نيتشه أن هدف المعرفة الإنسانية هو الحفاظ على الحياة، « ... فأداه المعرفة بأسرها هى أداه للتجريد والتبسيط، وهى موجهة من أجل السيطرة على الأشياء والاستيلاء عليها .. وعلى هذا لا يوجد إدراك إلا بمقدار ما يكون نافعاً.»[٥] .

فالمعرفة عملية تفسيرية تقوم على احتياجات حيوية، وتعبر عن إرادة السيطرة على فيضان الصيرورة المبهم[٦]، ويذهب نيتشه إلى أن المعرفة النافعة خليط لا شكل له من الانطباعات والعلاقات، فإذا تصورنا أن هذا الخليط يمثل الواقع الحقيقى أو «الصيرورة» ، نكون قد جانبنا الصواب .[٧]

يرى نيتشه أن المعرفة أساس كل تقويم، وأنها تتجه إلى السيطرة على الأشياء واخضاعها .. «كل أعضاء المعرفة والحس الموجود لدينا تتطور لإيجاد الظروف الصالحة التى تحقق المحافظة على الحياة وانمائها فحسب»[٨] .

---

(1) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", P. 24 .
(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 267 .
(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ١٩٥ .
(4) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 182 .
(5) Nietzsche, F.: "The Will to Power", PP. 272-275 .
(6) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 183 .
(7) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", P. 24 .
(٨) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه» ، ص ص : ٢٣١ - ٢٣٢ .

أما عن المعرفة المأسوية، فيذهب نيتشة إلى أنها المعرفة التى تخترق أشكال القوة، وتبصر الحياة على أنها قوة فاعلة، وتتحول إلى نقد لأى نوع من أنواع المعرفة، كما يذهب إلى أن المعرفة تقوم «بتزوير» الواقع، فتبدل الصيرورة تبديلاً كاذباً لتجعل منها أشياء موجودة لا تعرف الزوال[1]، «فكل شىء مزيف»[2]، وتعد «إرادة الجهل أو عدم ضرورة المعرفة» ضرورية لإمكان الحياة، فهى شرط يساعد الحى على المحافظة على ذاته، وعلى النمو والازدهار»[3] .

من ذلك يتبين لنا أن إرادة القوة بوصفها معرفة ليست مجرد نظرية فى المعرفة، وإنما هى «انطولوچيا الشىء السالبة» التى تعبر عن «نظرية المعرفة الإيهامية» التى تتخذ من إرادة القوة قوة فى الملكة العارفة المزورة، وهى تعنى أساساً أنه ليس هنالك من أشياء، ونيتشه لا ينفى هنا ظاهرة «الموجود الفردية، بل ينفى أهميته الموضوعية فحسب، وهو لا يتناول بنقده كل صنوف المعرفة، بل يقتصر على معرفة (الموجود)، والمعرفة القبلية، أى تفسير الشيئية فى حد ذاتها عن طريق المقولات، ويبدو أن «أنطولوچيا الشىء السالبة» لا تشير إلى كون وهمية فحسب، بل تشكك فى حقيقة الأشياء بوجه عام .

يمكننا أن نجمل سمات النظرية الايهامية فى المعرفة عند نيتشه فيما يلى :

١ - إدراك الطابع الوهمى فى تفسير الأشياء عن طريق المقولات - كما سيأتى بيانه - وبالتالى فى أية معرفة للموجود، وهذا الادراك يرتكز على معرفة فلسفية هى معرفة إرادة القوة والصيرورة بوصفها الحقيقة الأخيرة .

٢ - إرادة القوة تزور فى معرفة الأشياء، وهى تعمل عملها فيها بوصفها قوة الظاهر .

٣ - أنطولوچيا الشىء السالبة هى الأمر الحاسم فى هذا الصدد، فالوجود بوصفه موجوداً محض وهم، ولن نجد الموجود الأصيل أو الصيرورة فى تطلعنا نحو الأشياء، بل فى تطلعنا إلى هذه الحياة فقط[4] .

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٩٤ .
(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 326 .
(3) Ibid., P. 328 .
(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص ١٩٣ - ٢٠٠ .

(٢) نقد نيتشه لمبادئ العقل الأساسية والمقولات المنطقية :

أكد نيتشه على أن معرفتنا تزور الواقع، وتبدل الصيرورة تبديلاً كاذباً لتجعل منها أشياء لا تعرف الزوال، فالواقع الحقيقى هو الصيرورة أو الحياة التى تسرى فى الموجودات بأسرها، وما ندعوه بالأشياء يحجب عنا ذلك الكل المترامى اللامحدود، فالأشياء تحول دون معرفتنا للعالم .

والوجود – فى رأى نيتشه – صيرورة، وواقع ديونيزيوسى يعبر عن لعب العالم، أو عن البناء والهدم فى آن واحد، ولا توجد الحقيقة الأصلية إلا فى حدس الصيرورة المنفتح على العالم، قال بارمنيدس : «لا يفكر المرء فيما لا وجود له»، ويقول نيتشه : «إن ما يمكن التفكير فيه هو من قبيل الوهم»، فنيتشه يرفض إدراك الميراث الميتافيزيقى للوجود، ويرفض المقولات، ويضع تصوراً جديداً للوجود يحمل فيه الموجود الصيرورة فى داخله بحيث يصبح الزمان ملازماً للوجود، والوجود ملازماً للزمان، وبذلك يصبح طبع الصيرورة بخاتم الوجود مثلاً لأعلى درجات إرادة القوة[١] «.. أن نطبع الصيرورة بسمة الوجود، فتلك هى أسمى إرادة قوة .. المعرفة فى عالم الصيرورة مستحيلة، وتكون ممكنة كإرادة قوة أو كإرادة خداع»[٢] .

وإذا كان الواقع الحقيقى هو الصيرورة،فنحن– إذن – الذين ندخل النظام والصورة على كثرة الإنطباعات والمحسوسات وفقاً لاحتياجاتنا العملية، وما نقوم به من نشاط إنما يعبر عن إرادة القوة[٣]، «...فالمعرفة والصيرورة يستبعد كل منهما الآخر»[٤] .

ولما كنا لا نستطيع الحياة فى خضم الصيرورة المضطرب، كان لزاماً علينا أن نقوم بتزوير الواقع،والتزوير هنا ضرورة بيولوجية تضع المفاهيم والمقولات التى تثبت الصيرورة اللامدركة فتجعلها مدركة . فالعقل يزور بالضرورة إذا أراد معرفة شىء ما، وبذلك ينزع نيتشة القناع عن التوكيدات الأساسية التى تتناول الموجود فى حد ذاته، ويوضح أنها صنوف من التزوير والكذب بالمعنى الخارج عن نطاق الأخلاق، فالمقولات لا تعنى سوى التفسير وفق صيغ إنسانية، وما هى إلا أوهام، لأنها لا تستطيع أن تدرك الصيرورة،بل تجمدها وتحولها على نحو كاذب إلى شىء مستقر[٥].

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص ١٩٥ – ١٩٦ .
(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 330 .
(3) Copleston, F.: "History of Philosophy", P. 183 .
(4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", PP. 280-281 .
(٥) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص ١٩٥ – ١٩٦ .

شن نيتشه حملته على العقل من وجهات نظر ثلاث :

أولاً - المنطق وهم مقصود : فمبادئ الفكر (الشيء، الجوهر، الذات، الموضوع العلية، الغائية) ليست غير أوهام ضرورية للحياة نافعة ومفيدة، وهي أدوات للسيطرة والتملك يخترعها العقل، ونحن نسيء الفهم عندما نزعم أنها قوانين الوجود وشروطه التي لا نستطيع بدونها التفكير، فالذاتية شرط في التفكير في الوجود، لأن الوجود صيرورة دائمة، وافتراض الذاتية من اختراع العقل وحده كي يقوى على الادراك، ويرى نيتشه أن قانون التناقض القائم على الذاتية يعبر عن المظهر السلبي للذاتية في حين يمثل القانون الأول المظهر الإيجابي لها، وهو وهم لأنه يدل على عجزنا عن القيام بعملية النفي والإثبات بعقلنا وحده، فليس هناك ضرورة تقضي بذلك بالنسبة إلى الوجود نفسه .

ثانياً - لا حاجة للعقل في حياة الإنسان، وهو خطر وغير ممكن، لأن حقيقة الوجود وجوهره يتناقض مع العقل، ولأنه يدعي معرفة كل شيء والحقيقة أننا لم نعلم عن طريق العقل إلا اليسير مما لا يكفي مقتضيات الحياة كلها، كما أن هناك عقولا كثيرة تتمايز فتختلف بإزاء الأمر الواحد[١] .

يتضح لنا من ذلك أن « القوة المخترعة التي ابتكرت المقولات إنما بذلت مجهودها هذا من أجل خدمة احتياجاتنا»[٢]، فالبنيه القبلية للشيء التي نراها في المقولات تزوير قامت به المعرفة كي تصبح ممكنة كمعرفة للموجود[٣]، «وكل مقولاتنا مصدرها حسي، ومستمدة من العالم التجريبي»[٤]، ولما كانت كل الحقائق أوهام وتخيلات، وكانت كل الأوهام تفسيرات، كما أن كل التفسيرات منظورات حتى أن كل غريزة يكون لها منظورها الخاص الذي تحاول أن تفرضه على الغرائز الأخرى، فإن مقولات العقل هي بالمثل أوهام منطقية ووجهات نظر، وليست حقائق بالضرورة، وليست أشكالاً أو صوراً قبلية[٥] .

يؤكد نيتشه على أن القوة الفعالة تكمن وراء كل التقويمات، ووراء كل ما نقدمه

---

(١) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه»، ص ص : ٢٠٢ - ٢٠٤ .
(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 277 .
(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٩٥ .
(4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 270 .
(5) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 184 .

من تفسيرات للعالم، ووراء الأوهام الفلسفية العظمى[١]، كما يمكننا أن نعتبر النماذج المنطقية وسيلة لرفض الحقيقة أو العالم الواقعى[٢]، فالبناء المنطقى للعلم كما هو معرووف لدينا ليس سوى تفسيرات نتوصل إليها بمساعدة أوهام نفسية[٣]، لأن التفسير ذاته وسيلة للسيطرة على شيء آخر «فالعمليات الحيوية تفترض باستمرار التفسير» ويعتمد نسقنا الفكرى كله على عملية التفسير هذه، وهو شيء نكونه، لأنه بالتفسير تبدع ذواتنا كما ننظم العالم، وليست مقولاتنا العقلية بأسرها ابتداءً من الموضوع والمحمول، والعلة والمعلول، والحقيقة والمظهر .. إلخ إلا تفسيرات نفهمها من خلال معانى «إرادة القوة»[٤]، «وليست ماهية الشيء إلا» رأى «أو» وجهة نظر «عن هذا الشيء[٥] .. فكل معنى هو إرادة القوة»[٦] .

(٣) يري نيتشه أن أصل المعرفة والمنطق هو نفع الحياة، أما الرغبة فى المعرفة الخاصة فهى رغبة متأخرة نشأت بعد تطور ونمو، والأسطورة، على سبيل المثال، خطأ نافع للحياة يضفى عليها صورة للإنسانية ملائمة وزاهية على العكس من الصورة القاتمة التى تكسبها للعالم تلك المعرفة الخالصة حيث يسير العالم بلا هدف[٧]، كما يرى أن «كل أعضاء الحس والادراك لدينا تتطور من أجل المحافظة على الحياة والنمو، وأن الثقة فى العقل ومقولاته، وفى الجدل وتقويمات المنطق تتم من خلال نفعها للحياة، وذلك لا يبرهن على أن هذه المقولات والتقويمات حقيقية»[٨] .

يهدف نيتشه إلى رد مبادئ العقل والمعرفة إلى أصلها الأول : «الصيرورة الحيوية»، فإذا كان مبدأ الهوية يؤكد بقاء الشيء على حاله، ومطابقته لذاته دوماً حسبما يرى نيتشه، وإذا كانت الهوية اضفاء لصفة التشابه على ما هو غير متشابه، فإنه من المحال إيقاف تيار الصيرورة لحظة واحدة، مما يمكننا من الاهتداء إلى حالة واحدة من حالات الهوية، فمبدأ الهوية وسيلة يصطنعها العقل للإهتداء إلى نقط واضحة خلال

---

(1) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 80 .
(2) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", P. 25 .
(3) Danto, A. C. "Nietzsche As Philosopher", P. 222 .
(4) Ibid., P. 227 .
(5) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 302 .
(6) Ibid., P. 323 .
(٧) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص : ٦٣ - ٦٤ .
(8) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 276 .

تيار الصيرورة الذى لا ينقطع، كما أن المبادئ المبنية على مبدأ الهوية وهى التناقض والثالث المرفوع زيف أيضاً (١) .

يرى نيتشه أن « المنطق لا ينبعث من إرادة الحقيقة» وأن إرادة المساواه فى المنطق تعبر عن إرادة القوة»(٢) . أما عن مفهوم الجوهر، فيرى أنه «نتيجة لمفهوم الهوية وليس العكس، ونحن إذا تخلينا عن «الذات» كشرط للجوهر، فإنه يختفى ويتلاشى»(٣)، ويمكننا بذلك اعتبار إرادة الذات إرادة تحقيق للقوة فى كل الموجودات، ونتيجة لإرادة الحقيقة (٤) .

كما أن تصوراتنا عن العالم الخارجى تجليات لإرادة القوة تعرفنا على الجوهر والوحدة، لأنها تحافظ على هوية ذاتنا(٥)، وينظر إلى إرادة القوة من ناحية الوظيفة كمبدأ تفسيرى، لأنه لا يوجد فى الواقع الحقيقى شىء منفصل يمكننا التفكير فيه وحده، وإنما مجموعة مشتركة من المظاهر، ومن ثم فإن الشىء فى(٦) ذاته عند نيتشه كلمة خاوية من المعنى(٧) .

يتساءل نيتشه عما يبرر القول بوجود فكرة الذات، ويبدو أن المبرر الذى يرتكز عليه «ديكارت» هو اليقين المباشر للكوجيتو، إلا أن نيتشه يرى أن الإعتقاد باليقين المباشر للكوجيتو يتضمن سلسلة من الإعتقادات يستحيل البرهنة عليها، ففيها إعتقاد بأننى أنا الذى يفكر، وبأنه لابد أن يوجد شىء مفكر، وبأن الفكر نشاط صادر وناتج عن كائن ينظر إليه على أنه علة وسبب، وبأن هناك أنا، وبأننى أعرف ما هو الفكر، وكل ما يمكن أن يستخلص من قضية «ديكارت» هو «ثمة تفكير فثمة مفكر» ونكون هنا بازاء افتراض سابق ذى صبغة منطقية ميتافيزيقية لا بازاء قضية مباشرة(٨)، فليس هناك

---

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ٦٥ .

(2) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", PP. 217-219 .

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 277 .

(-) Der Wille zum Selbst erscheint insofern als vollendung der Macht über alles Seindes, AlsKonsequenz des Willens zur Wahrheit .

(4) Happ, Winfried : "Nietzsches" Zarathustra" als Moderne Tragödie", Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1984, P. 134 .

(5) ".. Weil uns die Identitát unseres Ichs dazu anhalte .

(6) Der Ding an sich .

(7) Pütz, P.: "Friedrich Nietzsche", P. 12 .

(٨) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٦٨ .

من جواهر أو موجودات فى رأى نيتشه، ولا يوجد سوى تيار الحياة المضطرب، ونهر الصيرورة المتدفق، وهو فى صعود وهبوط لا ينقطع(١)

أما عن مقولة «الضرورة» فهى تعبير عن أن «قوة ما هى كذا وليست شيئاً آخر»، و«الغائية» تعبير عن نظام القوة فى نشاطها وتفاعلاتها»(٢)، أما عن «العلية» فيرى أن العلة تدخل مجال الادراك بعد المعلول لا قبله، «فنحن نبحث عن علة فكرة قبل أن ندرك هذا الفكرة(٣)، فلايوجد ما يسمى بالعلة، إنها خوف من الأمور غير المألوفة، ومحاولة لاكتشاف شيء مألوف فيها .. إنهامجرد بحث عن المألوف»(٤)، فالقول بالعلة والمعلول ليس إلا محاولة لتنظيم العالم على نحو يجعله معقولاً مقبولاً، والهدف الغائى هو نفع الحياة والسيطرة على الأشياء أو وضع العالم فى صورة قريبة من أفهامنا، ويبدو أن نظرية التحول الدئم أو الصيرورة تمثل دعامة قوية من دعائم نقد نيتشه للعلية، حيث أعانته فى تصوير الحوادث بصورة التيار المتواصل الذى لا تستطيع تثبيته من خلال مقولة العلة والمعلول(٥) .

ويرى نيتشة أن بعض أنواع «الوهم» قد ثبت نفعها وضرورتها بالنسبة للنوع الإنسانى من الناحية العملية، ولكن هذه الأنواع تميل إلى أن تكون إفتراض مسلم بها، على سبيل المثال : الإفتراض بأن هناك أشياء دائمة ومتساوية وجواهر وأجسام، فمن الضروري للحياة أن نفترض مفهوم الشيء أو الجوهر، ونفرضه على الفيضان المستمر للظواهر(٦)، فالفكر – إذن – هو الذي يبتدع أوهام الأنا والجوهر واالسببية التي تعد أشكالاً من إرادة القوة، وهي تنتهك – بوصفها معرفة – الواقع والصيرورة وتجمدهما، وتخضعهما للمفهوم(٧)، وبالمثل لا تعبر مقولات الزمان والمكان والحركة عن حقائق مطلقة(٨)؛ فاحتياجاتنا هى التى تفسر العالم، وكل دافع من دوافعنا هو نوع من الرغبة في السيادة والحكم، ولكل دافع منظوره الخاص الذي يسعى من خلاله إلي إرغام الدوافع الأخرى على تقبله كمقياس ومعيار لها(٩) .

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٩٤ .
(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 300 .
(3) Ibid., P. 265 .
(4) Ibid., P. 295 .
(٥) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٧٠ .
(6) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 184 .
(٧) أويجن فنك، «فلسفة نيتشه»، ص ص ١٩٣ – ١٩٨ .
(8) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 269 .
(9) Ibid., P. 267 .

ويمكننا أن نوجز رأى نيتشه فى «المقولات» فيما يلى :

«الغايات والوسائل	تفسيرات «لا حقائق»
العلة والمعلول	ولمن إلى أى مدى تكون هذه
الذات والموضوع	التفسيرات ضرورية ؟
الشيء فى ذاته والمظهر	تكون هذه التفسيرات ضرورية بمقدار
	إحتياجنا إلى المحافظة على النوع
	«كإرادة قوة»[1]

يتضح لنا مما سبق أن نقد نيتشه للعقل ومبادئه الأساسية قد أدى به إلى «نقد الميتافيزيقا» ، فالميتافيزيقا تلخص فى رأيه كل أخطاء العقل الإنسانى، كما أن وجود هذا العالم الميتافيزيقى لا سبيل إلى القطع به، وإذا سلمنا بوجوده، فلاسبيل إلى معرفته؛ لأن طابعه (المطلق الذى يضفى عليه الصفات الأزلية يجعله يعلو على الأفهام الإنسانية، ويتجاوز حدودها، ومن هنا نلاحظ تشابهاً بين نقد نيتشه للعالم الميتافيزيقى والنقد الوضعى المنطقى الحديث حيث يؤكد أن معرفتنا بذلك العالم مستحيلة، حتى لو وجد، ويرى الموقف الوضعى أن قضايا الميتافيزيقا لا يمكن اختبار صحتها عملياً؛ لأن شروط هذا الاختبار مستحيلة التحقق[2].

(٣) موقف نيتشه من عالمي الظواهر والحقائق (الشئ في ذاته) :

«ليس لدينا أية فكرة عن الوجود بعيداً عن فكرة الحياة..»[3] وكل ما يوجد هو ما لا نستطيع أن نتجاوزه إلى ما ورائه؛ لأنه لا يوجد سوى الفكر والإحساس»[4].

يرفض نيتشه موقف الفيلسوف الذى يفسر العالم على أنه مظهر للمطلق يعلو على التغير والصيرورة وهى الحقيقة الوحيدة فى رأيه[5] ويرى أنه «.. لا توجد أشياء فى ذاتها، وإذا وجدت فسوف يتعذر معرفتها، فاللا مشروط لا يمكن معرفته..، لأن معرفة شيء عبارة عن إدراج هذا الشيء فى علاقة مشروطة بغيره»[6] ولا يوجد شيء

---

(1) Ibid., P. 323 .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ٦٦ - ٦٧ .

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 312 .
(4) Ibid., P. 309 .
(5) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 184 .
(6) Nietzsche, F.: " The Will to Power", P. 301 .

لا يدخل فى علاقة مع غيره من الأشياء، كما لا يوجد شيء فى ذاته، والعالم الحقيقى ما هو إلا العالم الظاهرى الذى تم تنظيمه وفقاً لنفعه فى المحافظة على الحياة، وإعلاء القوة، وعلى هذا يتحول التناقض بين العالم الظاهرى وعالم الحقائق عند نيتشه إلى التناقض بين الوجود والعدم، فنقيض عالم الظواهر ليس هو العالم الحقيقى، وإنما عالم بلا شكل لا تمكن صياغته، مكون من خليط من المحسوسات... «إنه نوع آخر من العالم الظاهرى تتعذر معرفته..»[1].

أنكر نيتشه وجود عالم حقائق فى مقابل عالم الظواهر الذى هو عالمنا المدرك، وما يتبع هذا من التفرقة بين ظواهر الأشياء والأشياء فى ذاتها على حد تعبير كانط يقول: «عالم الحقائق المزعوم هذا ليس إلا خداعاً بصرياً أخلاقياً، والقول به ناشيء عن غريزة تحقير الحياة، وصب اللعنة عليها، وإثارة التهم حولها[2]، وتصدر فكرة العالم الآخر هذه عن «الفيلسوف الذى اخترع عالم العقل حيث يكون العقل ووظيفته المنطقية كافياً لهذا الإختراع : ذلك هو مصدر العالم الحقيقى»[3].

وعلى الرغم من حرص نيتشه على توجيه نقده إلى تفرقة كانط بين العالم الظاهرى وعالم الشيء فى ذاته، فقد اعترف ضمنا بهذه التفرقة حين أكد أن للواقع صورة تخالف هذه الصورة التى ترسمها له وسائل المعرفة الإنسانية، فعنده :

١ - عالم ظواهر :

وهو العالم الذى يتكشف لنا من خلال الحواس، والذى يخضعه العقل لمبادئه، وتعبر عنه اللغة بطريقتها الخاصة .

٢ - عالم حقيقى

وهو ذلك العالم المتغير المتحول الذى هو فى صيرورة دائمة تخالف كل ما تصوره لنا وسائل المعرفة ،

نتبين من ذلك عناصر مثالية قد تغلغلت فى تفكير نيتشه؛ لأن الفلسفة المثالية لم تتضح معالمها إلا منذ أن فرق كانط بين عالمى الظواهر والشيء فى ذاته، وحين أكد كانط، ووافقه نيتشه على ذلك، أن الصورة التى نضفيها على العالم هى صورة خلقتها وسائلنا الخاصة فى المعرفة، وهى من تكوين الذهن الإنسانى فحسب .

---

(1) Ibid., PP. 305-307 .

(٢) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٢٠٨ .

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 322 .

وهذه العناصر المثالية التى تبيناها فى موقف نيتشه من عالمى الظواهر والحقائق، تشير إلى «علو معرفي» ، من ذلك النوع الذى نجده عند كانط وهو ذلك العلو الخاص بعالم الحقائق (صيرورة خالصة عند نيتشه) تتعذر معرفته[١].

ويؤكد نيتشه أنه لا وجود للحق فى ذاته أو الخطأ فى ذاته[٢]، وما من شيء سوى فيضان الصيرورة ونموها الذى لا يقف عند حد[٣].

(٤) إرادة الحقيقة بوصفها إرادة قوة :

«... الحقيقة نوع من الخطأ لا تستطيع بدونه أن تحيا الكائنات الحية»[٤] يرى نيتشه أن ثبات الحقيقة المزعوم يرجع إلى فصلها عن الحياة، فإذا ما أعيد إرتباطها بالحياة أصبحت متقلبة مع الحياة فى تغيرها وصيرورتها، ويرى أن وصف الحقيقة بالإطلاق حيث تقصد لذاتها دائماً لا يعبر عن الواقع الحقيقى، كما أن ربط الحقيقة بالحياة ناجم عن النفع الحيوى؛ فالحياة لا تبحث إلا عن نفعها الخاص؛ أى عن تلك الشروط التى تعين على إستمرارها ونموها، فالحقائق - إذن - وسائل لغاية لا تتصل بالعالم العقلى الخالص بأدنى صلة، وهى «الغاية الحيوية»، كما يمكننا القول بأن أصل الحقيقة البطلان مادامت تدوم بقدر نفعها للحياة.

ويستدرك نيتشه قائلاً بأن الإنصراف عن الأحكام الباطلة (وإليها تنتمى الأحكام التركيبية الأولية الضرورية لنا) معناه الإنصراف عن الحياة وإنكارها، وربما كان القول بأن للحقيقة أصلاً مستقلاً عن مجال االحقيقة أى بمعزل عن الحقيقة والبطلان أكثر توفيقاً من القول بأن البطلان هو أصل الحقيقة[٥].

الحقيقة عند نيتشه «نوع من الإعتقاد أصبح شرطاً للحياة»، وأعظم خطأ ارتكب على سطح الأرض هو إعتقاد الإنسان بأن لديه معياراً للحقيقة يتمثل فى صورة العقل بينما يمتلك الإنسان هذه الصورة كى يسود الواقع ويسيطر عليه[٦].

وجد نيتشه أن كل ما هو واقعى وصادق ليس واحداً، ولا يرد إلى الواحد؛ فتوجد

---

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٧٣ .

(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 316 .

(٣) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٢٣٣ .

(4) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 272 .

(٥) فؤاد زكريا، نيتشه، ص ص : ٥٨ - ٥٩ .

(6) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 279 .

كثرة من الحقائق، والنتيجة هى أنه لا توجد حقيقة[1]، يقول بهذا الصدد: «لا توجد حقائق - كل شئ يعبر عن فيضان لايمكن إدراكه، يهرب ويفر منا، وما يبقى نسبياً هو معتقداتنا وآراؤنا[2]. فالعالم الذى ينصب عليه إهتمامنا مزيف وليس حقيقياً»[3].

يتضح من ذلك أنه لا توجد حقيقة مطلقة عند نيتشه؛لأن مفهوم الحقيقة المطلقة هو من إختراع الفلاسفة الذين لا يقنعون بعالم الصيرورة، ويبحثون عن عالم ثابت ودائم للوجود[4]، وما من حقيقة قابلة للكشف عنها بإستثناء الحقيقة التى نخلقها نحن بأنفسنا، كما لا توجد حقيقة فى العالم عدا الحقيقة التى نبدعها بأنفسنا من أجله .

فالحقيقة مفهوم يرجع إلى العقل الإنسانى وإرادة القوة، وبعيداً عن الإرادة والعقل الإنسانى لا يوجد ما يسمى بالحقيقة، ولما كانت كل حياة فردية تحتاج إلى ملاذ أمين يحميها، فهى تبدأ فى التطلع إلى المزيد من القوة، وتمثل الحقيقة هذا الملاذ الأمين[5].

بذلك تهبط الحقيقة من سمائها الميتافيزيقية والمنطقية لتتخذ مكانها فى الصعيد النفسى والأخلاقى، وتصبح صورة من صور الإعتقاد، وإختياراً شخصياً يعيشه الإنسان، وينعدم ذلك التمييز القديم بين الحق والباطل، وتصبح جميع التأكيدات تعبيرات ذاتية عن الشخصية العينية، فلم تعد ثمة حقيقة إلا حقيقة الإنسان الذى لا يوجد وجوداً نهائياً، وإنما هو فى حال صيرورة دائمة[6].

فليست الحقيقة هى التى توجد وإنما الإرادة، وليست المعرفة وإنما القوة، ويوجد فقط علاقات فردية وتفسيرات وتقويمات، أما الشيء فى ذاته فلا وجود له[7] وليست إرادة الحقيقة الدافع وراء ما نقوم به من أفعال، وإنما ما يدفعنا هو إرادة أن نجعل العالم مدركاً يمكن التفكير فيه[8].

---

(1) Ibid., P. 291 .
(2) Ibid., P. 327 .
(3) Ibid., P. 330 .
(4) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 83 .
(5) Nietzsche, F.: "Thus Spoke Zarathustra", Introduction by R. J. Hollingdale, PP. 25-26 .
(٦) ريجيس جوليفييه،: «المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر»، ص : ٥٥ .
(7) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", P. 24 .
(8) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 290 .

يؤكد نيتشه أن «الحقيقة» هي «إرادة القوة» حيث أن إرادة القوة تسير علي أقدام إرادة الحقيقة[١]، «فالحقيقي هو ما يثير أكبر قدر من الشعور بالقوة، وهو من الناحية الحسية (من لمس وبصر وسمع) ما يدعو إلى أعظم مقاومة.. كما يتمثل معيار الحقيقة في إعلاء مشاعر القوة»[٢]. «الحقيقة» عند نيتشه إسم «لإرادة القوة»، كما أن الحياة القوية التي بلغت أقصى مراحل القوة تمثل العالم الذي يمكن إدراكه ومعرفته[٣]، فإرادة الحقيقة شكل من أشكال إرادة القوة[٤].

وتتمثل أعلى درجات إرادة القوة في مجال المعرفة في «إرادة قوة الحقيقة العليا في عمل العالم وهي «الصيرورة»، «.. إن عودة كل شيء تمثل التقارب الأقصى بين عالمي الصيرورة والوجود، وتمثل قمة التأمل»[٥].

وأهم ما تقوم به إرادة الحقيقة هو توكيد الذات والعلاء بها، وإلا كان مآلها التدهور والإنهيار[٦]. وبمقدار ما تعلو المعارف الإنسانية بالشعور بالقوة تكون درجة الحق فيها[٧].

يتضح مما سبق أن في فكرة الحقيقة عند نيتشه عناصر مثالية على الرغم من الحملة التي شنها على المثاليين؛ ذلك أن تفكيره في مشكلة المعرفة والحقيقة يمثل التفكير المثالي - ومن ثم يعبر عن فلسفة العلو أصدق تعبير، ففيه إعتراف ضمني بحقيقة مطلقة تعتبر الحقائق المرتبطة بالحياة بطلاناً بالنسبة إليها، وفيه وضع مبدأ مطلقاً شاملاً يتحكم في التجربة الإنسانية دون أن يستطيع معرفة كنهه وهو «الحياة» التي تغدو عنده فكرة قريبة الشبه من سائر مظاهر المطلق عند المثاليين، وهذه العناصر المثالية تعود لتؤكد على وجود العلو الإبستمولوجي أو المعرفي في رؤية نيتشه لإرادة الحقيقة حيث يتعلق تفسير الحقيقة عنده «بقيمة الحياة» التي تقترب كثيراً في معناها من «قيمة المطلق» في المذاهب المثالية، ومما لا شك فيه أن قيمة الحياة تعلو على الأمثلة الجزئية التي تتحقق فيها، وتتمثل في عالم الصيرورة الحقيقي عنده.

---

(1) Nietzsche,F.: "Thus Spoke Zarathustra", Introduction by R. J. Hollingdale, P. 26 .
(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 290 .
(3) Ibid., P. 298 .
(4) Ibid., P. 315 .
(٥) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٩٩ .
(6) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 83 .
(٧) عبد الرحمن بدوي : «نيتشه»، ص : ٢٣٣ .

كما نلمح فى ربط نيتشه بين الحقيقة والحياة بذوراً لمذهب البراجماتية الذى يحاول ربط الحقيقة بأصول عينية لا تجريدية، فالحقيقة عند نيتشه تستخلص بعد مجهود حيوى متواصل[١]، ويمكننا القول بأن نيتشه تنبأ ببرجماتية «جون ديوى» فى تطبيق رؤيته البراجماتية على الحقيقة؛ فهو يرى أن المبادىء الأساسية فى المنطق هى مجرد تعبيرات عن إرادة القوة، وأدوات تمكن الإنسان من السيطرة على فيضان الصيرورة[٢].

إلا أن الموقف البراجماتى ونيتشه يتخذان موقفاً مثالياً قبل كل شيء، فالمبالغة فى تقدير فاعلية الإنسان فى خلقه للحقيقة تستتبع المثالية حتماً؛ لأن الحقيقة تعتمد على الإنسان فى كشفها أكثر مما تعتمد عليه فى خلقها من جديد، والفلسفات التى تبالغ فى تقدير أهمية الفاعلية الإنسانية تنتهى إلى نوع من الذاتية فى فهمها للحقيقة، وهى ذاتية تتعلق بالنوع الإنسانى عامة، وتنكر تضافر عنصر الواقع من عنصر الذهن فى كشف الحقيقة[٣].

ويمكننا أيضاً أن نعتبر توكيد نيتشه على الحقيقة الشخصية كشرط لكل معرفة وتطور على أنه من سمات الموقف الوجودى تجاه مشكلة الحقيقة والمعرفة[٤].

(ب) إرادة القوة بوصفها طبيعة

يعرف نيتشه الحياة بأنها «كثرة من القوى ترتبط فيما بينها من خلال أسلوب خاص فى التغذية يجعل الحياة ممكنة[٥]، أو بعبارة أخرى، هى كثرة من القوى توحدها عملية تغذية تسمى باسم الحياة، وتعد الشكل النهائى لعمليات توكيد القوة»[٦].

تطلق كلمة الحياة - إذن - على كثرة القوى التى تربطها فيما بينها عملية التغذية المعروفة، وإليها ترجع المشاعر والأفكار، كما تظهر فى وجودها «المقاومة» بين القوى المختلفة[٧]. فالحياة هى إرادة تراكم وحشد القوى، وتعمل كل العمليات

---

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٦١ .
(2) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 184 .
(٣) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ٦٢ .
(4) Blackham, H. J.: "Six Existentialist ..", P. 25 .
(5) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 341 .
(6) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 185 .
(7) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 222 .

الحيوية على تحقيق ذلك، ولا يرى نيتشه «الحياة» إلا على أنها «إرادة قوة» فيقول : «الحياة كحالة خاصة .. تنازع أو تكافح من أجل الحصول على أقصى قدر من الشعور بالقوة، وما الكفاح إلا كفاح القوة، فالشيء الأساسي والجوهري إن هو إلا «إرادة القوة»[1].

أما عن الصلة بين الحي وغير الحي فهي «تظهر في قوة المقاومة الصادرة عن كل ذرة..»[2]. تبحث إرادة القوة دوماً عما يقاومها، وذلك هو المسار الأساسي للبروتوبلازم (المادة الحية الأساسية في الخلايا النباتية والحيوانية) عندما ينتشر في بعض الخلايا الحية[3]، ويحدد نيتشه معنى السلبية والإيجابية في ضوء فكرة المقاومة هذه، فيقول : «ما معنى أن تكون سلبياً؛ – أن تمنع من التقدم إلى الأمام، ومن فعل المقاومة ومن الإستجابة أو رد الفعل، ومعنى أن تكون إيجابياً أن تقوم بالإستجابة بدافع الشعور بالقوة»، ويرى أن «الإرادة» تختلف عن الرغبة أو الكفاح أو الطلب في نزوعها وميلها إلى الأمر[4].

وعن العلاقة بين الحياة وإرادة القوة يقول : «الحياة مجرد وسيلة لشيء ما، إنها التعبير عن أشكال القوة ونمائها»[5].

لاحظ نيتشه في مؤلفه «فيما وراء الخير والشر» أن المنطق يفرض علينا أن نبحث عن وسيلة تمكننا من العثور على مبدأ مفسر واحد أو صورة واحدة للنشاط السببي تمكننا من فهم الظاهرة الحيوية، ووجه نيتشه هذا المبدأ في إرادة القوة؛ فالكائن الحي يبحث قبل كل شيء عن تصريف وإطلاق قواه، الحياة ذاتها إرادة قوة، والحفاظ على الحياة هو أحد النتائج غير المباشرة لإرادة القوة[6].

أراد نيتشه أن يطبق هذا المبدأ على العالم ككل تسليماً منا بأننا نجحنا في تفسير حياتنا الغريزية بأسرها على أنها تطور ونتيجة لصورة أساسية واحدة هي إرادة القوة،

---

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 368 .
(2) Ibid., P. 342 .
(3) Ibid., P. 346 .
(4) Ibid., P. 353 .
(5) Ibid., P. 375 .
(6) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 182 .

فالعالم إذا نظرنا إليه من الداخل، وإذا حددنا سماته، وجدناه يمثل إرادة القوة ولا شيء سوى ذلك[1].

وإذا ما فحصنا الكائن الحي وجدنا أنه يعبر عن نظم معقدة تتنازع من أجل الشعور بمزيد من القوة، ومن أجل أن تصبح هي ذاتها تعبيراً عن إرادة القوة، إنها تبحث عن العوائق وعما يمكنها أن تنتصر عليه[2].

ذهب نيتشة إلى أن «إرادة القوة تفسر، وتعرف الحدود، وتحدد الدرجات، وتنويعات القوة المختلفة.. وأن هذا التفسير وسيلة للسيطرة والتحكم، «فالعملية العضوية الحيوية» تفترض دائماً التفسير»[3] والجوع – مثلاً – «وسيلة للمحافظة على الذات لا مجرد دافع أولي، وهو نتيجة لإرادة قوة لم تفرض سيادتها بعد»[4].

وتتحول الوظائف الحيوية إلى الإرادة الأساسية : إرادة القوة، وتدرك على أنها فروع تابعة لها[5]، وإذا ما كانت الوظائف الحيوية ذات أهمية كبرى، فذلك لأنها تعلو بالحياة، وتؤكد على قيمة الحياة[6]، فإنهيار الحياة العضوية حتى في أسمى صورها – يتبعه بالضرورة إنهيار الفرد[7]، «ولا يعمل الحياة على تكييف الظروف الداخلية وإخضاعها للظروف الخارجية وإنما «إرادة القوة» هي التي تعمل على إخضاع العوامل الخارجية»[8].

يرى نيتشه أن «كل جسم يكافح من أجل أن يشغل الفراغ الخارجي، فيبسط قوته بقدر ما يستطيع؛ فهو يدفع إلى الوراء كل ما يقاوم إمتداده، كما يواجه مجهودات مماثلة تقوم بها الأجسام الأخرى، وينتهي من هذه المواجهة إلى تكوين وحدة من الأجسام التي تنتمي إليه، وتتعاون هذه الوحدة من أجل تحقيق القوة، وتستمر هذه العملية إلا ما لا نهاية»[9].

---

(1) Ibid., P. 182 .
(2) Ibid., P. 185 .
(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 342 .
(4) Ibid., P. 345 .
(5) Ibid., P. 347 .
(6) Ibid., P. 355 .
(7) Ibid., P. 360 .
(8) Ibid., P. 361 .
(9) Ibid., P. 340 .

والأمر الهام «ليس حفظ الطاقة فحسب، وإنما تحقيق الحد الأقصى من الاقتصاد فى إستخدامها؛ لذا فإن الحقيقة الوحيدة تتمثل فى «إرادة الأقوى» ، لا الحفاظ على الذات، فى إرادة الإمتلاك والسيطرة والمزيد من القوة»[١] .

تقوم نظرية نيتشه هذه على أساس قانون مؤداه أن الجسم يمثل قوة خارجية، وهذه القوة تميل إلى التحرك نحو الخارج بصفة دائمة بحثاً عما يعوقها، فإذا لم تتمكن من العثور على مقاومة ما، احتل الجسم كل الفراغ الخارجى، وإذا تمكنت من العثور على مقاومة ما، فإن القوى الخارجية التى تقوم بهذه المقاومة تسمى «بمراكز القوى»[٢] أو «مواضع الإرادة»[٣] التى قد تحقق لقوتها الزيادة أو النقصان[٤] .

يرى نيتشه أن «القوانين الفيزيائية» هى القوانين التى تبين العلاقة بين قوتين أو أكثر، ونحتاج فيها إلى الصيغ الرياضية للتصنيف وتحقيق السيطرة على الظواهر الفيزيائية، ولا ينهض ذلك «دليلاً على أن الواقع الحقيقى (الصيرورة) يطيع هذه القوانين ويسير وفقاً لها[٥]، كما يعرف «الصدفة» بأنها «إصطدام يتم بين الدوافع الخلاقة»[٦] .

يعود نيتشه إلى تفسيره السابق للعلة والمعلول، فالمذهب الذرى عنده يقوم على الإعتقاد بأنه «توجد لدينا علل ثابتة، ولكننا لا نعثر على هذه العلل فى الواقع، فنحن نخترعها إختراعاً»[٧]، ويرى أن العلاقة العلية لا تمثل تتابعاً بين العلة والمعلول – كما هو معروف –، وإنما هى مسألة تفسير، فالسلسلة الثابتة الخاصة بظواهر معينة لا تثبت سوى العلاقة بين قوتين أو أكثر»[٨] . ويرى أن فكرة التتابع بين العلة والمعلول فكرة خاطئة؛ لأنها مسألة نزاع بين عنصرين غير متكافئين فى القوة، وهى مجرد ترتيب جديد للقوى يتم وفقاً لمقياس القوة فى كل منهما، فالمعلول يختلف فى طبيعته عن العلة تماماً، والأمر الأساسى هنا هو إمتداد النزاع والصراع بدرجات مختلفة من القوة، فالشعور بالقوة هو علة الفعل[٩]، والإعتقاد فى العلية هو الاعتقاد

---

(1) Ibid., P. 367 .
(2) Kraftzentrum .
(3) Willens-Punktionen .
(4) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 220 .
(5) Copleston, F. "A History of Philosophy", P. 185 .
(6) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 355 .
(7) Ibid., P. 334 .
(8) Ibid., P. 336 .
(9) Ibid., P. 350 .

بالقوة وآثارها، ونحن لا نستطيع أن نتصور أى تغير ما لم يكن متضمناً لإرادة القوة، وكل تغير هو تجاوز لقوة ما على حساب قوة أخرى[1].

جـ- إرادة القوة بوصفها مجتمعاً وفرداً :

وجد نيتشه فى إرادة القوة الدافع الحقيقى فى النفس، والعامل الجوهرى فى الجماعة والدولة، ففى النفس وما يصدر عنها من أحوال يرى المرء إرادة القوة؛ إذ تبحث الطبائع القوية عند أندادها من الأقوياء، وتسعى للنضال والتنافس وإياها بقدر المستطاع وتلجأ الطبائع الضعيفة إلى الشفقة حيث تجد فيها شعوراً لذيذاً بالقوة، كما يزود المتواضعون أنفسهم بشعور القوة بأن يحكموا على الآخرين بأنهم «مذنبون»، ويشعر الزهاد بالقوة فى تعذيبهم لأنفسهم .

وفى الجماعة والدولة تتمثل إرادة القوة فى عبادة المال فى العصر الحديث، وفى تصور الناس للتاريخ فيحاولون إخضاعه لإرادة القوة عندهم، ويفسرونه تفسيراً جديداً يشعرهم بالقوة .

أما فى مجال السياسة، فيطالب الضعفاء بالعدالة من جانب الذين يملكون القوة، وبالحرية أى بالتخلص ممن بيدهم مقاليد الأمور، وبالتساوى فى الحقوق، أى أنهم يريدون أن يحولوا بين أصحاب السلطة وبين أن ينموها .

وفى الأخلاق تنشأ القيم الأخلاقية من تنازع السلطان والغلبة والقوة بين السادة والعبيد؛ فالعبيد يخترعون قيماً أخلاقية لإخضاع السادة لهم عن طريقها، وهى ليست سوى أسلحة مسمومة للتحرر من سيطرة سادتهم[2].

ويعرف نيتشه الدولة على أنها شكل من أشكال القوة، ويهاجم الديمقراطية التى تقلص من أهمية الدولة، يقول فى «هكذا تكلم زرادشت» عن الدول القابضة على أعناق الشعوب بالحكم المطلق : «.. إنما الدولة حيوان خبيث .. فهى تحب أن تتكلم فترسل بيانها دخاناً وهديراً لتخدع الناس وتجعلهم يعتقدون بأن أقوالها مستمدة من غور الأمور؛ فهى تريد أن تكون أعظم حيوان على وجه الأرض، وتريد العالم أن يراها وفق ما تهوى»[3].

---

(1) Ibid., P. 367 .

(٢) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ٢٢٧ - ٢٢٩ .

(٣) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثانى، «الحاثات الجسام»، ص : ١٥٩ .

كما يرى فى مؤسسة كمؤسسة الزواج تعبيراً عن نزعات القوة؛ فالزواج تجلى القوة لدى أسرة تبغى الإزدياد غنى وعدداً، وهو يناهض الزواج بداعى الحب، كما تعبر القوة عن نفسها فى الصيغ القانونية فى الدولة، وفى النظام القائم على العقاب والذنب .

أما عن آثار إرادة القوة في الفرد، فهو يرى أن ما يرتفع فوق العامة لا يمثل قيمة أخلاقية عليا بقدر ما يمثل قوة حيوية عظمى[1]، وليست الفضيلة فى رأيه سوى وسيلة يتخذها المجتمع للحصول على القوة والنظام[2]، وتقوم الدولة بتنظيم اللاأخلاقية : داخلياً فى صورة الشرطة وقانون الجزاء الخاص بالعقوبات والتجارة والأسرة، وخارجياً فى صورة إرادة القوة عند الحرب والهدف من ذلك هو السيطرة أو الأخذ بالثأر .

شن نيتشه هجوماً على الدول القومية بدعوى أنها «الصنم الجديد» الذى يقيم من نفسه موضوعاً للعبادة، ويحاول أن يحول كل شىء إلى حالة متوسطة ديمقراطية، وبالتالى يحول دون تطور المتفوقين والبارزين، ومع ذلك فإن المتوسطين وسائل ضرورية تمهد لظهور الإنسان الأعلى كما سبق بيانه؛ فهم يضعون الأساس الذى ينطلق منه سادة الأرض كى يتمكنوا من توجيه حياتهم الخاصة، مما يؤدى إلى إنتشار النموذج الأعلى للإنسان، وقبل أن يحدث ذلك ستظهر بربرية جديدة تقوم بتحطيم السيطرة الفعلية للدهماء، وتجعل التطور الحر للإنسان الأعلى والبارزين والمتفوقين أمراً ممكناً[3] .

يرى نيتشه أن «إرادة القوة» مكروهة فى العصور الديمقراطية التى تميل إلى الإستخفاف بها أو الإفتراء عليها»، ويعارض :

١ - «الإشتراكية؛ لأنها تحكم بسذاجة تامة بالخير والحق والجمال، والحقوق المتساوية .

٢ - الحكومة البرلمانية، والصحافة؛ لأنهما الوسيلتان اللتان تمكنان الحيوان القطيع من أن يصبح سيداً .

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢٠١ .
(2) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 382 .
(3) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 187 .

وليست الديمقراطية الأوربية فى رأيه سوى إطلاق القوى للكسل والضجر والضعف[1] وفى مجال الأخلاق يعجز القطيع عن توكيد الحياة، فيلجأون إلى أخلاق تساعدهم على التهرب من إكتساب القوة، وينادون بفضائل الشفقة ومحبة الجار... إلخ[2]،

ويصفون بالشر الإنفعالات الحسية والأثرة، إنهم يعجزون عن ذلك كله، ويتحملون المعاناة على يد القوى الذى يجرؤ على ممارسة القوة، وهم يفرضون القيود على «النبيل» عن طريق سلسلة لا تنتهى من التحريمات، فالمسيحية، والديمقراطية، والإشتراكية أمثلة متعددة من «أخلاق القطيع» .

فالديمقراطية تدعى أن الجميع سواسية، وتلغى الفروق بين النبيل والوضيع، علماً بأن النبلاء دعامة الحضارة، ولا تعنى الإشتراكية عند نيتشه سوى الكسل والتراخى العام، فهى نهاية التقدم؛ لأنها تتجاهل الإختلاف الأساسى بين الأفراد، والنتيجة الحتمية للثورة فى الإشتراكية هى ديمقراطية مزعجة، وطغيان المتوسطين والقطيع، فالإشتراكية تلغى وتبطل كل تفرد، وهى تتطلب توفير القوة للدولة، وما أشبه تلك القوة بالقوة التى يمارسها الحكام الطغاه[3].

ثمة أشكال مقنعة لإرادة القوة تتمثل فيما يلي :

١ - الرغبة فى الحرية والإستقلال والسلام والمساواة، وأيضاً فى النسك والزهد على أعتبار أنهما صورة من صور الحرية الروحية .

٢ - الخضوع و«الحب» كمسلك يؤدى إلى قلب الأقوياء، والهدف هو السيطرة عليهم وإخضاعهم .

٣ - الشعور بالواجب، الضمير، الإعتراف بالنظام المرتبى الذى يسمح بالحكم على الأقوياء، إدانة النفس، إختراع لوحة جديدة من القيم[4].

وتتمثل إرادة القوة لدى المضطهدين والضعفاء فى الرغبة فى التحرر، ولدى

---

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", PP. 397-399 .
(2) Allen, E. L.: "From Plato to ....", P. 177 .
(3) Ibid., P. 177 .
(4) Nietzsche, F.: "The will to Power", p. 406 .

الأقوى في إرادة السيطرة والتغلب على الآخرين، ولدى الأكثر قوة وثراء وإستقلالاً وشجاعة في صورة «حب للبشرية أو للشعب» أو للإنجيل أو الحقيقة أو «للإله»(١).

ذهب نيتشه إلى أنه بمقدار ما تكون الحياه عاجزة ضعيفة تسعى إلى المساواة بين الجميع، فترى في العظمة جريمة تنال من هذه المساواة، وتريد أن تثأر من الأقوياء ومن سبل النجاح في الحياة، «فإرادة المساواة هي إرادة القوة لدى المقصرين»، ونيتشه يحاول هنا نزع الأقنعة؛ لأن ما يفرض نفسه على أنه عدالة ليس سوى إرادة قوة متنكرة تفرط في إستغلال تأثير الفضيلة والأخلاق كي تفرض نفسها(٢).

وينبغي أن تتاح للفرد فرصة الإبداع؛ لأنه قادر على الإبداع(٣)؛ ولأنه يستمد قيم أفعاله من ذاته، «فهو يفسر بطريقة فردية تماماً كل ما ورثه عن آبائه»(٤).

أما عن الشعور بالسعادة والحياة فما هو إلا «شعور سام بالقوة»(٥)، كما أن الخوف من الحياة الحسية ومن الإنفعالات والرغبات عرض من أعراض الضعف(٦)، فبراءة الصيرورة وحدها التي تعبر عنها إرادة القوة هي التي تمدنا بأعظم قدر من الشجاعة والحرية(٧).

(د) إرادة القوة بوصفها فنا :

يقول نيتشه : «الدين، والأخلاق، والفلسفة أشكال تعبر عن تدهور الإنسانية – المذهب المضاد لذلك هو «الفن»(٨). ويرى أن «الفن المأسوى» هو المذهب المخالف الذى يقاوم مذاهب التدهور في الدين والأخلاق الميتافيزيقا(٩)، كما يرى أن الكفاح من أجل الإنتقاص من قيمة الحواس مرض، وتظاهر كاذب بالفضيلة والدين .

أخطأ شوبنهاور عندما ذهب إلى أن أعمالاً فنية بعينها تعمل لصالح النزعة التشاؤمية؛ فالمأساة لا تعلم إنكار الحياة أو التخلي عنها، والفن ما هو إلا توكيد وإثبات

---

(1) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 227 .

(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢٠٠ .

(3) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 399 .

(4) Ibid., P. 403 .

(5) Ibid., P. 406 .

(6) Ibid., P. 408 .

(7) Ibid., P. 416 .

(8) Ibid., P. 419 .

(٩) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢٠٢ .

وتمجيد للحياة والوجود، كما أنه وسيلة نتحرر بها من قيود الأخلاق المحدودة ويمكننا من الفرار إلى الطبيعة(١).

يرى نيتشه أن الأرواح القوية هي التي تقول «نعم» بقسوة مأسوية؛ إنها قاسية إلى حد يمكنها من أن تجرب المعاناة كنوع من أنواع اللذة(٢)، ويؤكد ذلك المعنى بقوله : «أسمى حالة تثبت الوجود وتؤكد على قيمته لا تستبعد الألم مهما عظم قدره. تلك هي الحالة« الديونيزيوسية المأسوية»، «فميلاد المأساة»(٣) كتاب ضد النزعة «التشاؤمية»، بمعنى أنه يرمي إلى شيء أقوى من التشاؤم، وأقدس من الحقيقة، إنه «الفن»، «فالفن» ذو قيمة تعلو على قيمة الحقيقة عند نيتشه، وهو الرسالة الحقيقية في الحياة، والنشاط الميتافيزيقي الذى يحدد ملامحها. ويذهب إلى أن «إرادة الظهور أو إرادة الإيهام والخداع، أو «إرادة الصيرورة والتغير» في الفن أكثر عمقاً وبدائية، وأكثر تعبيراً عن الميتافيزيقا من إرادة الحقيقة والواقع. يقول : «... الفن ولا شيء سواه! إنه الوسيلة العظمى التى تجعل الحياة ممكنة، إنه الإغراء العظيم بالحياة، والمثير العظيم لها، الفن قوة معادية فائقة لإرادة إنكار الحياة، إنه يعادى المسيحية، والبوذية، والعدمية على وجه الخصوص»(٤).

يرى نيتشه أن «الجميل» توكيد وإثبات للحياة وقيمتها(٥)، وأن ظاهرة الفنان أكثر الظـواهر شفافية بحيث يمكن أن نرى من خلالها الغرائز الأساسية للقوة والطبيعة، وأيضاً غرائز الدين والأخلاق(٦) «فالفن في أرفع تجلياته : الفن المأسوى هو بمثابة نظرة في الأعماق إلى قلب العالم وتبرير للظاهر في نفس الوقت،وينعكس في حركة الفنان لعب العالم الأصلى بوصفه إرادة قوة فالعالم بوصفه عملاً فنياً يلد نفسه بنفسه» .

يضع نيتشه إلى جانب التفسيرات السيكولوچية التى تتناول الخلق الفني على أنه : «... فيض وغزارة في القوة الحيوية تفسيراً أعمق للفن المأسوى على أنه نوع من معرفة إرادة القوة، فما بثير القلق والشكوك، ويحمل في طياته الخطر والشر وهاوية العذاب، يعيشه المرء ويرتضيه على أنه لذة عميقة(٧).

---

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", PP. 434-435 .
(2) Ibid., P. 450 .
(3) Ibid., P. 453 .
(4) Ibid., PP. 452-453 .
(5) Ibid., P. 450 .
(6) Ibid., P. 419 .

(٧) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢٠٢ .

ولا يساعد الفن المأسوى على إستبعاد المخيف سعياً وراء المظهر الجميل، بل يبدل عبر المظهر حتى من قبح الحياة، فينبثق الفن المأسوى من أرفع قوة فى الإنسان، ويكشف حتى عن «الفظيع» فى موضوع الجمال المتألق. أما عن القبح، فيذهب نيتشه إلى أنه يعبر عن فساد النموذج وتدهوره، وإفتقاره إلى التناسق من الداخل، وإلى القوة المنظمة، «وبمقدار ما يتصل القبح بطاقة الفنان المنتصرة التى تسيطر عليه، يثير فى أنفسنا الشعور بالقوة، كما أن أسمى علامة على القوة هى «القوة فوق المتناقضات» .. ذلك ما يبهج إرادة القوة عند الفنان، فالجميل والقبيح مجرد قيمتين نسبيتين من قيم المحافظة على الحياة والإبقاء عليها»[١].

الفن عند نيتشه هو أعظم مثير للحياة، وهو وسيلة للتسامى والإعلاء[٢]، وبوسع الفنان أن يسيطر على ما هو مادى، وأن يسيطر على الحقيقة، وهو عندما يبتهج يحقق ذاته فى شعوره بالمرح والإبتهاج، وعندما يكذب (بالمعنى الخارج عن نطاق الأخلاق) يعبر عن صورة من صور إرادة القوة[٣].

يتناول نيتشه ظاهرتى «الحلم والنشوة» اللتين سبق الإشارة إليهما من خلال علاقتهما بإرادة القوة، فيذهب إلى أن كلاً من الحلم والنشوة يطلق القوة الفنية الكامنة فينا، ... فالحلم يطلق قوى الرؤى والترابط والشعر، والنشوة تطلق قوى الإنفعال والغناء والرقص...»[٤]، ويرى أن الشعور بالنشوة يعبر عن الشعور بمزيد من القوة، فالجمال تعبير عن الإرادة المنتصرة، يقول بهذا الصدد : «حالة اللذة المسماه بالنشوة هى شعور سام بالقوة[٥]، وهى الحاجة الباطنية التى تجعل الأشياء إنعكاساً لكمال المرء وثرائه[٦] ».

ويؤكد نيتشه على وجود «افتداء يتخذ شكل الثالوث، فهو يسمى الفن «افتداء من يعرف، ومن يبصر، ومن يبتغى تبين الطابع المخيف والإشكالى فى الوجود، وافتداء من يعرف معرفة مأسوية، وكذلك افتداء من يتعذب، وهو بمثابة درب يؤدى إلى حالات يصبح فيها العذاب أمراً مقصوداً، وشكلاً من أشكال الإنخطاف العظيم»[٧].

ويبصر نيتشه فى «فداء الفن المثلث» مجىء المحرر والمخلص ولا هوته الجديد الذى

---

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", PP. 420-421 .
(2) Ibid., PP. 426-427 .
(3) Ibid., P. 452 .
(4) Ibid., P. 420 .
(5) Ibid., PP. 420-421 .
(6) Ibid., P. 427 .
(7) Ibid., P. 452 .

يقوم على لعب العالم المأسوى، أنه «ديونيزيوس»[1]. ويلاحظ أن «العنصر الديونيزيوسى» فى «أفول الأصنام» يختلف عن نظيره فى «ميلاد المأساة»؛ لأن نيتشة فى «ميلاد المأساة» قصد إلى ميتافيزيقا ثنائية، وأدرك؛ «الديونيزيوسى» على أنه فيض من الإنفعالات يمدها المبدأ الأبولونى للتفرد بالصورة والشكل[2]، وفى «زرادشت» أنكر هذه المعارضة بين الإلهين، وظهرت إرادة القوة كعامل أساسى فى الكون، وهذا المبدأ الأساسى الذى يسميه نيتشه «بالديونيزيوسى» يمثل وحدة بين ديونيزيوس وأبولو، إنه كفاح خلاق يمد ذاته بالشكل والصورة، ويعبر عن العالم الديونيزيوسى[3]، يقول نيتشه بهذا الصدد : «هذا العالم.. عالمى الديونيزيوسى الخاص بالخلق الذاتى الأبدى، والتدمير الذاتى الأبدى، هذا العالم الغامض ذو الغبطة الحسية المزدوجة، المعبر «عما وراء الخير والشر»، يبقى بلا هدف ما لم يكن مرح الدائرة – أو العود الأبدى – هو الهدف، وبدون إرادة ما لم تكن دائرة الإرادة الطيبة نحو ذاتها..

هل نبحث عن مسمى لهذا العالم؟ عن حل لهذه الألغاز[4] والأحاجى .. هذا العالم هو إرادة القوة، ولا شىء غير ذلك، وما من مخلص إلا الإرادة؛ لأن الإرادة مبدعة، وهذا هو تعليمى. وعلى الإنسان أن يتعلم ليبدع»[5].

(هـ) إرادة القوة بوصفها عاملاً سيكولوچيا :

قام نيتشه بالتمييز بين تجليات إرادة القوة فى الظواهر النفسية الإنسانية[6] ورأى أنه يمكن التسامى على الدوافع الأولية، ومن ثم يمكن فهم الخصائص الإنسانية بإعتبارها أشكالاً سامية للدوافع المشتركة بين الإنسان والحيوان[7]، وأكد أن خطأ «إنكار الحياة ناجم عن قياسها بمفاهيم اللذة والألم، والخير والشر، فالمقياس الصحيح

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢٠٢ .

(2) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 245 .

(3) Ibid., P. 246 .

(4) Stern, J. P.: "Nietzsche", P. 80 .

(5) Wollenbefreit : denn Wollen ist Schaffen : So Leher ich . Und nur zum Schaffen Sollt ihr Lernen !" .

(-) Nietzsche, F.: "Also Sprach Zarathustra", Dritter Teil, "Von Alten und neuen Tafeln", P. 453 .

(6) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 181 .

(7) Nietzsche, F.: "Thus Spoke Zarathustra", P. 26 .

للحياة هو إرادة القوة[١].

تعد إرادة القوة عاملاً سيكولوچياً أساسياً عند علماء النفس المحدثين، وذلك تأثراً بنيتشه إما مباشرة أو بصورة غير مباشرة[٢]. فإرادة القوة هى الدافع السيكولوچى الأساسى «إنها الدافع نحو شىء ما أو بعيداً عن شىء ما ..»، ومن خلالها يمكننا تفسير المظاهر المختلفة للسلوك الإنسانى[٣]، كما تشبه علاقة إرادة القوة - كدافع أساسى - بالدوافع الأخرى علاقة الجوهر بالعرض[٤].

ويوضح نيتشه فى مؤلفه «الفجر» الظاهرة السيكولوچية من خلال مفهومى الخوف والقوة[٥]، فيسيطر هذان الدافعان الأوليان وهما الرغبة فى مزيد من القوة، وإنفعالات الخوف على كثير من مظاهر السلوك الإنسانى، وإذا كان الخوف هو الشعور بغياب القوة، فلا يوجد لأفعال الإنسان بأسرها سوى دافع واحد هو «إرادة القوة»[٦].

وعن علاقة إرادة القوة بالقسوة والرغبة فى إيذاء الآخرين يقول نيتشه بأن القوى لا يحتاج إلى إثبات قوته، سواءً أمام نفسه أم أمام الآخرين،وأنه قد يؤذى الآخرين ولكن بصورة عرضية أثناء إستخدامه لقوته بشكل خلاق، والضعيف وحده هو الذى يؤذى عمداً، ويتمتع بالمعاناه ترتسم على وجوه الآخرين؛ فالإضطهاد والكبت يؤديان إلى القسوة والرغبة فى الإيذاء، وقد تكون «إرادة القوة» علاجاً لهذه الرغبة المدمرة[٧].

يتناول نيتشه مشاعر «اللذة والألم» تناولاً جديداً، فيرى أن اللذة شعور بالقوة يعبر

---

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 376 .

(٢) إعتبر الفرد آدلر (١٨٧٠ - ١٩٣٧) : مؤسس علم النفس الفردى أن الشعور بالنقص والضآلة من أهم حقائق الحياة النفسية، وقال بأن الإنسان هو الكائن الذى يسعى حثيثاً لاكمال شخصيته بفضل إحساسه بنقصه وضآلة قيمته، فإذا عاق هذا السعى إلى الكمال عائق، وحيل بينه وبين الطموح إلى القوة وإثبات الذات ، ظهرت عليه أعراض المرض العصابى، وقد يغرينا ذلك بمحاولة التقريب بين فيلسوف إرادة القوة وبين مذهب «آدلر» الذى يبين فيه أن مصطلح «إرادة القوة» يصلح للتعبير عن مسعاه، وأن هذه الفكرة الموجهة يندرج تحتها الليبيدو، والدافع الجنسى والميل للإنحراف أياً كان مصدرها جميعاً مما يوحى لنا بأن مذهب آدلر صورة نفسية من فلسفة نيتشه، إلا أن علم النفس الفردى يسير فى إتجاه مضاد لأفكار نيتشه، لأن نيتشه يعبر بفكرته عن إنسانية أعلى تتخطى الإنسانية الحاضرة وغايتها، أما آدلر فيعبر بها عن اليأس، والقلق، ونزعة التعويض التى تدفع بصاحبها إلى السيطرة على الآخرين، وإثبات القوة بحيث يمكننا القول بأن علم النفس الفردى هو أبلغ إتهام لاإرادة القوة .

(عبد الغفار مكاوى -«كن نفسك» - قراءة لبعض نصوص نيتشه النفسية)، ١٩٨٤، ص ص٨-١٩ .

(3) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 157 .
(4) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 215 .
(5) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 161 .
(6) Nietzsche, F.: "Thus Spoke Zarathustra", P. 26 .
(7) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", P. 167 .

عن غياب الألم، وبذلك يكون الحكم الخاص بما يثيره اللذة والألم من شعور معتمداً على درجة القوة[1]، فليست اللذة سوى عرض من أعراض الشعور بالقوة، وهي ليست دافعاً، بقدر ما هي شعور مصاحب ولا توجد أية قوة فيزيائية ديناميكية أو سيكولوچية بإستثناء إرادة القوة[2].

يرى نيتشه أن «اللذة والألم» يعبران عن حالة عرضية؛ فهما أحكام تقويمية من الدرجة الثانية، وتستمد من قيمة مسيطرة هي «النافع والضار»، وهما ظاهرتان ثانويتان؛ لأن ما يريده الإنسان، وما يهدف إليه أصغر جزء من الكائن الحى هو «المزيد من القوة»[3].

يتضح لنا من ذلك أن نيتشه ينكر النظرية السيكولوچية التى تفترض أن البحث عن اللذة وتجنب الألم هما الدافعان الأساسيان للسلوك الإنسانى، ويرى أنهما ظاهرتان مصاحبتان فى معركة النزاع من أجل مزيد من القوة؛ فاللذة هى الشعور بالقوة المتزايدة، والألم نتيجة لاصطدام إرادة القوة بعائق ما، ويرى أنه من السخف أن نعتبر الألم شراً خالصاً؛ لأننا نحتاج إليه دوماً كمثير ينعش مجهوداتنا[4]، وإذا كان الألم مكوناً أساسياً فى كل فعل، فإن هذا الألم يغرى بالحياة، ويؤكد على وجود إرادة القوة، والارادة لا ترضى أبداً ما لم تعثر على خصوم ومقاومة، كما أن «الإنسان السعيد» هو نموذج «إنسان القطيع» كما يرى نيتشة[5].

وعلى ذلك فإن البحث عن القوة هو بحث عن عوائق للتغلب والإنتصار عليها فيما يسمى «بمكافحة الألم» حيث أن الألم هو المقوم الطبيعى لكل حدث حيوى، ولا يمكننا فصله بسهولة عن طبيعة الأشياء، أما اللذة فهى تجربة التغلب والإنتصار على عائق ما، وليس الحفاظ على الذات سوى نتيجة غير مباشرة لذلك الصراع[6]، والإنسان لا يكافح طلباً للذة، ولكن بحثاً عن المزيد من القوة، والطبيعة بأسرها تكافح وتناضل من أجل الأنتصار والعلاء بالذات، ولا يخرج الإنسان عن هذا الإطار العام[7]، وعلى ذلك، فليس الألم شيئاً سلبياً، وليست اللذة هى الغرض من الحياة، كما أن السعادة ليست هى الهدف من الوجود الإنسانى[8].

---

(1) Nietzsche, F.: "The Will to Power", P. 353 .
(2) Ibid., P. 366 .
(3) Ibid., PP. 372-373 .
(4) Copleston, F.: "A History of Philosophy", P. 186 .
(5) Nietzsche, F.: "The Will to Power", PP. 369-370 .
(6) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosophy", PP. 222-224 .
(7) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", PP. 226-227 .
(٨) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٢٢٠ .

ثمة نوعان من الألم عند نيتشه، أحدهما ينتج عن كبت إرادة القوة، ويمثله الإنهاك والإعياء، ويدل على تداعى القوة، والآخر يستثير الشعور بالقوة، وهناك نوعان مناظران من اللذة؛ لذة الإنتصار عكس لذة النوم والتكاسل؛ لأن المنهك يريد الراحة والإسترخاء والسلام والهدوء، ويجدها فى سعادة الأديان والفلسفات العدمية، أما لذة الإنتصار فيشعر بها من يريد الفوز وهزيمة الخصوم(١). ولا يميز علماء النفس بين هذين النوعين من اللذة .

أما عن السعادة، فيرى نيتشه أنها «نتيجة للفضيلة»، وأن الفضائل بأسرها ثمرة للإرادة الحرة(٢)، فإذا كانت السعادة هى الشعور بأن القوة تتزايد وتعلو، وبأن مقاومة ما قد تم التغلب عليها، فالإنسان الأعلى يتمتع بأعظم قدر من السعادة ويصبح معنى الوجود وتبريره الوحيد(٣) .

ومن نتائج «إرادة القوة» أن السعادة لم تعد الهدف الذى نحارب من أجله، فالإنسان والوجود بأسره يناضل من أجل القوة، وما من سعادة بدون حرب أو كفاح(٤).

ويرى نيتشه أن إرادة القوة هى الدافع الأساسى وراء تطور الحضارة الإغريقية؛(٥) لأن اليونان فضلوا «القوة» على النافع والخير، كما فضلوا الصراع agon على سواه من المفاهيم، وما الصراع إلا ظهور القوة وتجليها، وعلى ذلك يمكننا إستبدال ذلك العصاب الذى يبحث عن الشفقة، ويرغب فى المال (الإنسان الحديث) بإرادة القوة كدافع أساسى لكل الأنشطة الإنسانية .

مما سبق يتبين لنا أن فلسفة القوة عند نيتشه تتضمن إنكاراً لمبدأ اللذة كمعيار سيكولوجى أخلاقى، وتذهب إلى أن الأفعال الإنسانية تجليات لإرادة القوة(٦)، كما يربط نيتشه بين اللذة والألم، ويرى أن المعاناة مرحلة ضرورية فى الطريق إلى اللذة النهائية، وأنه لا يمكن الشعور باللذة بدون المعاناة، «فاللذة والألم توأمان» «وفى كل

---

(1) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 226 .
(2) Nietzsche, F.: "The will to Power", P. 375 .
(3) Nietzsche, F.: "Thus Spoke Zarathustra", P. 26 .
(4) Danto, A. C.: "Nietzsche As Philosopher", P. 224 .
(٥) إعتبر نيتشه الحضارة الأغريقية ذروة الحضارات العالمية التى تمثل أوج الإنسانية .
(6) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher ..", PP. 223-224 .

شعور بالمرح والسعادة يوجد الشعور بالألم .. المرح أعمق من الألم[١]»، وأما السعادة القصوى فتقوم على الشعور بالقوة والمرح معاً دونما إنفصال[٢].

(و) إرادة القوة بوصفها علوا بالذات وإنتصاراً عليها :

يقول نيتشه فى «هكذا تكلم زرادشت» فى فصل بعنوان «الإنتصار على الذات» «لقد أودعتنى الحياة سرها قائلة : لقد تحتم على أن أتفوق أبداً على ذاتى..»[٣] وليس الوجود لذاته عنده غريزة محافظة على الحياة متصلبة، ولا طريقة فى التشبث بالذات بل حركة تلهو وتتفوق على ذاتها[٤]، وهو ينادى بإندفاع الحياة نحو قوة عليا تنمو دوماً بلا إنقطاع، ويصبح فيها البحث عن الذات صيغة الوجود الحقيقية للإنسان الخالق[٥]. وتمثل إرادة القوة عند نيتشه تجاوزاً ذاتياً خلاقاً للوجود الذى يلعب بحرية[٦]، «... ما أنا إلا رحالة ومتسلق مرتفعات، وما تستهوينى منبسطات الأرض ولا يستقر بى مقام، ومهما قدر لى ... فلا تعدو الحوداث أن تكون فى نظرى رحلة إعتلاء[٧] .. أريد أن أتحول شمساً وإرادة شمس لا تتزعزع، فأكون مهيأ للإندثار فى أفق الإنتصار»[٨]؛ فالأمر الجوهرى عند نيتشة هو الإنتقال من كفاح التقويمات الإنسانية وصراع أفكار الخير والشر إلى كفاح الوجود، أى الإنتقال إلى إرادة القوة، «أصبحت وكأننى بأجمعى فم أو هدير جدول ينحدر من شامخات الصخور، وأريد أن أقذف بكلماتى إلى الأغوار. فيجرى نهر حبى فى المفاوز البعيدة، ولن يضلَّ هذا النهر سبيله إلى مصبه فى البحار»[٩].

يتخذ نيتشه من الإنسان منطلقاً لتفكيره؛ الإنسان الذى يفكر ويخلق قيماً، وينتقل

---

(1) Lust-Tiefer noch als Herzleid .
(2) Ibid., PP. 235-242 .
(3) Nietzsche, F.: "Also Sprach Zarathustra", Zweiter Teil, "Von der Selbst Überwindung", P. 371 .
".. Ich bin das, was sich immer selber überwinden muss" .

(٤) أويجن فنك «فلسفة نيتشه»، ص : ٢٠٥ .
(٥) نفس المرجع، ص : ٢٠٦ .
(٦) المرجع السابق، ص : ٨٣ .
(٧) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث – «المسافر»، ص : ١٧٨ .
(٨) المرجع السابق، الجزء الثالث، «الوصايا القديمة والوصايا الحديثة»، ص : ٢٤٦ .
(٩) المرجع السابق، الجزء الثانى: «الطفل حامل المرآة» ، ص : ١٠٩ .

من إرادة القوة لدى الإنسان، إلى إرادة القوة الكلية التى تحدد ما هو موجود، فلا يعبر «الإنتصار على الذات» إلا عن نزعة الحياة إلى الصعود، ذلك أنها تخلق أشكالاً من القوة دون أن تركن قط إلى الراحة، وحركتها ليست أفقية لا تتجاوز ذاتها؛ بل هى شبيهة بالبرج العظيم الذى لا ينفك يتعالى، وتصبح كل مرحلة نقطة إنطلاق لبداية جديدة، ولما كانت الحياة هى التعارض والنزاع المستمر بين جميع الموجودات، فإن نوعاً من التوتر سيظهر بين الأشياء المتعارضة المتصارعة التى تحتوى مع ذلك كل شيء[1].

والأمر لا يقف عند حد تجاوز الذات، بل يسعى الإنسان دوماً إلى التفوق حتى على تجاوز الذات معبراً عن أقصى مدى لإرادة القوة لديه[2]. ..أجل، إن فيّ شيئاً لا تنال منه السهام مقتلاً، ولا قبل لأحد بدفعه؛ لأنه يزحزح الصخور عنه فتتحطم، وما هذا الشيء إلا إرادتى، والإرادة تجتاز مراحل السنين صامتة لا يعتريها تحول أو تغير، .. وليس فى عضو لا يصاب سوى قدمى السائرة إلى الأمام تدفعها هذه الإرادة الثابتة الصامدة..[3]. ومن يطمح إلى الإحاطة بأمور كثيرة، فليتدرب على إرسال بصره إلى ما وراء حدود ذاته، .. وأنت يا زرادشت تطمح إلى الإحاطة بالعلل وإلى النفاذ إلى خفايا الأمور، فعليك أن تحلق فوق نفسك، فتجتازها متعالياً حتى ترى ما فيك من كواكب، وهى تنكمش فى كل أفق دون أفقك الرفيع[4].

إرادة القوة عند نيتشة هى •– إذن – إرادة الإنتصار على الذات والعلاء بها، فالقوة لا تحتاج دوماً إلى الصلابة والقسوة – على عكس ما أعتقد الألمان – كى تكشف عن نفسها؛ فقد تكمن فى الإعتدال والسكون، كما تتحول كل «ينبغى عليك» مسيحيه أو يهوديه إلى «أريد» على أعتبار أن الخير الأقصى عند نيتشة هو «إرادة القوة» ولذلك يجعل من هذه الإرادة مبدأ لمذهبه فى توكيد الذات وتدعيمها[5].» ... ما الأثرة إلا توكيد للذات يتفجر من الروح القادرة .. من روح

---

(١) أويجن فنك : فلسفة نيتشة، ص : ٩٥ .

(٢) المرجع السابق، ص : ٩٨ .

(٣) فريد ريش نيتشة : «هكذا تكلم زرادشت» ، الجزء الثانى – «الإنتصار على الذات» ، ص : ١٤٠ .

(٤) المرجع السابق، الجزء الثالث، «المسافر» ص : ١٧٩ .

(-) ".. so musst du schon über dich selber steigen - hinan, hinauf, bis du auch deine Sterne noch unter dir hast", P. 404 .

(5) Stern, J. P. : "Nietzsche" PP. 84 - 85 .

جبارة أتحدت بجسم متكامل فى جماله وإنتصاره، فأصبح كل ما حولها يستمد القوة منها، ويعكس كالمرأة خيالها»[١].

فى الجزء الثانى من «زرادشت»، وفى فصل يقع تحت عنوان «الإنتصار على الذات» تتحدث الحياة إلى زرادشت، وتكشف له عن سرها فتقول : «... إننى ذلك الذى يجب أن يعلو على ذاته وينتصر عليها على الدوام». ومن معانى إنتصار الذات والعلو عليها. الإنتصار على تحقير الحياه وعلى الإنسان العدمى، وتصبح إرادة القوة المتعالية بمثابة» خيط أريانا» الذى ينقذنا من متاهة العدمية، كما يرى نيتشة أن سيادة النفس والسيطرة عليها لمن أصعب المهام التى يواجهها الإنسان، فهى تحتاج إلى أعظم قدر من القوة[٢] : يقول : «يجب أن ترضى بالإحتراق بلهبك؛ إذ لا يمكنك أن تتجدد ما لم تشتعل حتى تصبح رماداً[٣].. لابد لك إذا ما خلت المدارج تحت قدميك أن تتسلق قمة رأسك، إذ لا سبيل للعلو إلا إذا إتجهت إليها وإلى ما ورائها، هكذا سيشفيك ما كان يحلو لديك»[٤].

وإذا ما تمكنت البربرية من أن تسمو إلى «الإنتصار على الذات»، تتحول من غوغاء إلى أمة، يظهر الإنسان الأعلى، أى يتحقق الإنسان الذى يرتفع بنفسه عن أتباعه من خلال قوى عقله وجسده، ويكشف عن علوه وتفوقه بجرأة وشجاعة[٥].

وإذا كان نيتشه يؤكد على أهمية «الإنتصار على الذات»، فإن ذلك يعنى أنه لم تعد ثمة حقيقة إلا حقيقة الإنسان الذى لا يوجد وجوداً نهائياً، وإنما هو فى حال صيرورة مستمرة[٦]، وهو لذلك يجرب «المرح العظيم» الذى يرادف «الإنتصار على الذات والعلو عليها»، فالمرح عند نيتشه هو الشيء الوحيد الذى لا يحتاج إلى تبرير، لأنه يحمل فى ذاته تبريره الخاص، كما أن الإنسان الذى يحقق هذا القدر من الشعور بالمرح، يؤكد على قيمة الحياة، ويشعر بحب المصير amor fati مهما كانت تنطوى الحياة على المعاناه والألم[٧]، لأنه يعرف أن جميع الأشياء متضافرة، وأن كل

---

(١) فريد ريش نيتشة : «هكذا تكلم زرادشت» ، الجزء الثالث : «الشرور الثالث : «الشرور الثلاثة» ص : ٢١٨

(2) Nietzsche, F.: Thus spoke Zarathutra, pp. . 26 - 27 .

(٣) فريد ريش نيتشة : «هكذا تكلم زرادشت» ، الجزء الأول «طرق المبدع» ، ص : ٩٠ .

(٤) المرجع السابق، الجزء الثالث، «المسافر» ، ص : ١٧٨ .

(5) Allen, E.L., : "From Plato.." p. 176 .

(٦) ريجيس جوليفييه : «المذاهب الوجودية ...» ، ص : ٥٦

(7) Nietzsche, F. : "Thus Spoke Zarathustra", p. 27 .

شيء يعد جزءاً من كل يجب أن يتقبله كما هو عليه، فالمرح الذى يشعر به الإنسان الأعلى فى الوجود هو بمثابة إرادة القوة المتعالية، وهو علامة على الإنتصار النهائى على الدمية العنيدة التى يتعذر اجتنابها .

يتبين لنا من ذلك أن «إرادة القوة» هى إرادة العلو بالذات والإنتصار عليها، وأن «إرادة زرداشت»، هى إرادة الإنتصار على الخير والشر معاً، كما أن سر الحياة يمثله أصدق تمثيل ذلك العلو، وتصبح إرادة القوة الدافع إلى العلو بالذات»[1]، والأمر لا يقف عند حد العلو بالذات، بل تريد الذات أن تعلو على ذاتها وتنتصر عليها[2].

ذهب نيتشه إلى أن من يأمر ذاته هو من يبحث عنها، وينطبق ذلك على الحكماء والعارفين الذين تعبر إرادة المعرفة لديهم عن أقصى درجات القوة[3] «... إن القيام بعظائم الأمور صعب، وأصعب من هذا أن يأمر بها الإنسان»[4]. ويتمثل أعظم قدر من القوة لدى من يبدعون القوانين لأنفسهم، فيكونون القضاء عليها فى نفس الوقت[5].، فالضعيف هو الذى يحتاج إلى قوانين الآخرين أما القوى، فهو قادر دوماً على أن يضع معابيره الخاصة، لأن إرادة القوة إرادة مبدعة خلاقة، ولأن كل خلق خلق لمعابير جديدة[6] .

وعلى ذلك، يمكننا القول، بأن عملية الحياة بأسرها تتخلص في هذا العلو بالذات، وأن سر الوجود والغاية الأولى والأخيرة منه يتمثل فى النمو المتزايد لقواه الكامنة، كما أن الغاية من الحياة هي في (علوها على نفسها)، لأن الحياة ما هى إلاإرادة نمو، وزيادة، واثراء، وخصب، وتوسع مستمر، ولن يكون هذا العلو إلا على نفسها لأن هذه الحياة هى كل شيء، فالقول بأن «الحياة تعلو على نفسها» تلخيص كامل لكل فلسفة نيتشه فى الوجود التى تقوم على أساسين :

---

(1) "des Gehimnis des lebens heisst selbstüberwindung, wille zur Macht ist sein Motive".
(2) das Selbst will sich selbst überwinden .
(-) Happ. W. : "Nietzsche zarathustra.." pp. 130 - 134 .
(3) Ibid., p. 134 .
(٧) فريد ريش نيتشة : «هكذا تكلم زرادشت» الجزء الثانى، «أعمق الساعات صمتاً»، ص : ١٧٥ .
(5) Ibid., p. 133 .
(6) Kaufmann. W. : "Nietzsche, Philosopher..", p. 217 .

١ - إرادة القوة وتوجد هنا في لفظ العلو .

٢ - الحياة هي الوجود الحقيقي كله، ولا وجود غيرها[١] .

فالحياة عند نيتشه لا تحيا على حساب الآخرين فحسب، بل أيضاً على حساب نفسها، ولابد لها من الإنتصار على نفسها بأن تطرح دائماً من ذاتها شيئاً يريد أن يفنى ويموت، ولابد للحياة التي تريد أن تعلو من طلب المقاومات واستثارة الخصومات وألوان النضال طائعة مختارة، ولابد لها من أن تخلق لنفسها حالة توتر مع نفسها، ومع الأشياء الخارجة عنها، كما أنها تنشد الخطر، وتلح في طلبه كأنما إرادة القوة هي في الآن عينه إرادة الخطر .. «كي تجتني من الوجود أسمى ما فيه، عش في خطر»[٢] فإرادة القوة تيتلزم الخطر، وإن لم يوجد الخطر فلنخلقه خلقاً، لأن الخطر الجاثم هو الذي يجعل الإنسان حراً، وهو الذي يحقق للإنسان علوه على ذاته، ولا يعجب زرداشت «باللاعب على الحبل» إلا لأنه قد جعل من الخطر حرفته[٣]، وإذا كانت الحياة إرادة القوة، فإننا نجد في كل درجة من درجات الحياة نزعة إلى الإرتفاع بنفسها إلى درجة أعلى منها وأغنى وأوسع، وهذا النمو والعلو بدرجات الحياة يحدث دوماً، لأن الحياة تنطوي على قوى لا نهائية[٤] .

إستخدام مصطلح التسامي[٥] والإعلاء[٦] للتعبير عن العلو بالذات :

تحدث نيتبشه لأول مرة عن «إرادة القوة» في زرادشت في فصل بعنوان «عن الألف هدف وهدف»، وهو يبدأ حديثه بتوكيد قوى على أن الأخلاق نسبية، فالأمم المختلفة تختلف مبادئها وأهدافها الأخلاقية، إلا أنها تشترك في أنها «إبداع لإرادة القوة»، وفي فصل الإنتصار على الذات «اعتبر إرادة القوة مرادفة لإرادة الإنتصار على الذات، ورأى أن الخير الأخلاقي يقوم على العسير الشاق، وأما الفعل الهين اليسير فلا يعبر عن الخير الأخلاقي في رأيه[٧] .

---

(١) عبد الرحمن بدوي : «نيتشة» ، ص : ٢٢٤ .
(٢) المرجع السابق، ص ص : ٢١٧ - ٢١٩ .
(٣) المرجع السابق، ص ص : ٢٦٨ - ٢٧٠ .
(٤) المرجع السابق، ص : ٢٢٣ .

(5) Sublimieren, Aufheben.
(6) Vergeistigung .
(7) Kaufmann, W.: Nietzsche, philosopher .., p. 173 .

يعرف نيتشه فكرة العلو بالذات والإنتصار عليها بالفعل Sublimieren، ولقد اصطلحنا على ترجمة الأسم sublimation بكلمة «التسامى أو الاعلاء»، وترجع الكلمة إلى ما قبل نيتشة وفرويد، إذ ترجع إلى العصور الوسطى الألمانية حيث استخدمت كبديل لكلمة sublimare[١] اللاتينية، وإستخدمها كل من جيته ونوفاليس وشوبنهاور[٢].

أما نيتشه فقد أستخدم الكلمة في مؤلفه «إنساني، إنساني إلي أقصي حد» حيث تحدث عن «التسامي وإعلاء الدافع الجنسي»، وبذلك أمد الكلمة بمدلولها الخاص المستخدم حتي يومنا هذا . وفي «إرادة القوة» تحدث عن تسامي الفنان وإعلائه لدوافعنا وإعتقد أنه يمكن حصر الدافع الجنسي في النشاط المعنوي الخلاق بدلاً من اشباعه بصورة مباشرة، كما يمكن إعلاء الدافع الجنسي إلي الشعور بالقوة[٣]، فالتسامي بالغرائز[٤] صورة من صور العلو بالذات والإنتصار عليها، أما إنكارها وإستئصالها فلا يعبر عن إرادة القوة أدني تعبير[٥]، فمن تتصف دوافعه بالقوة والغلبة أفضل ممن إستئصلت دوافعه، ولذلك فإن «قيصر بورجيا أفضل من بارسيفال»، لأن الإنسان بلا دافع يعجز عن فعل الخير، وعن إبداع الجمال، ومن أسباب حملة نيتشه علي المسيحية إنكارها للحياة الحسية ونفورها منه، علي حين مجد اليونان الحياة الحسية وأشادوا بها[٦] .

---

(١) يلاحظ أن كلمة sublimare اللاتينية تعنى نفس ما يعنيه الفعل aufheben بالألمانية، وهى لا تختلف كثيراً عن معنى الفعل sublimieren ، ويمكننا أن نترجمها بمعنى التسامى والإعلاء أيضاً، ويكون هذا التسامى ممكناً لوجود إرادة القوة حيث يتحقق الإعلاء بتحقق أعظم قوة ممكنة، وربما أشار «هيجل» إلى فكرة التسامى والإعلاء؛ إلا أن القوة الرئيسية عند هيجل ليست إرادة القوة، وإنما الروح وهدفها الحرية، فى حين أن العامل الجوهرى عند نيتشة هو إرادة القوة .

ويمكن اعتبار الإعلاء عند «هيجل» عملية تصورية بينما هو عند نيتشة تصور سيكولوجى – وهو عند الأثنين المبدأ الأساسى والجوهرى فى الكون .

(٢) يرى «جيته» أن المشاعر الإنسانية ينبغى أن تكون سامية، أما نوفاليس» (١٧٧٢ – ١٨٠١) (شاعر فيلسوف – المثالية السحرية القائمة على أسس رومانتيكية ومسيحية) فيرى أن العالم وديعة الطبيعة الإنسانية، وأن عالم الآلهه هو تسام وإعلاء لهذه الطبيعة، أما شوبنهاور، فلقد تكلم عن الإعلاء عندما ذكر أن التمثلات مفاهيم مجردة متسامية .

(-) Ibid., pp. 188 - 189 .
(3) Ibid., pp. 189 - 192 .
(4) Sublimierung der Triebe .
(5) Happ, W. "Nietzsches Zarathustra.." p. 137 .
(6) Kaufmann, W.: "Nietzsche, philosopher..", p. 193 .

فعلينا – إذن – أن نعلو بدوافعنا بدلاً من إضعافها وتحطيمها، فاعلاء الدافع الجنسي بمعنى «سيطرة العقل على الإنفعالات الحسية» هو أسمي تجل لإرادة القوة «فالتسامي بالنزعة الحسية يسميه بالحب، وهو إنتصار عظيم على المسيحية»[١] .

ففي «خصم المسيح» يهاجم نيتشه المسيحية لإنكارها دور العقل في تحقيق الإعلاء والتسامي، وهو في «الفجر» يعتبر «قوة العقل» أسمى من «قوة العضلات» فالقوة تكمن في مدى تجسيدها للعقل، وفي مؤلفاته المتأخرة يرى أن أقوى الطبائع الإنسانية هم أكثرها عقلانية، وهو أن كان قد أنكر الروحانية، فذلك لأنه يقصد بذلك الإنكار الروح الخالصة التي يفترض الإنسان وجودها بعد التخلي عن الجسد، ويتفق ذلك مع مفهوم عن التسامي بالدوافع، وتوكيده على «هذه الحياة» ، فالروح الضعيفة هي التي تشعل حرباً ضروساً على النزعات الحسية، أما القوية فتسيطر عليها تماماً، وتحقق بذلك أوج القوة الإنسانية[٢] .

وهكذا يرى نيتشه أن كل ما يوجد يكافح ليعلو على ذاته، ومن يشتبك دوماً في معركة ضد نفسه « . منها كان الشيء الذي أبدعه، ومهما بلغ حبي له، فإن على أن انقلب له خصماً، وأتحول عن حبي وحناني، هذا ما قضته إرادتي علي»[٣] .

يضع نيتشه ثلاث درجات للقوة، فمن يسود إنفعالات ويسيطر عليها أقوى بكثير من الزاهد الذي يكبت هذه الإنفعالات، ويستأصلها، أما من يتمتع بأقصى درجة من درجات القوة، فهو من يعلو على دوافعه ويتسامى عنها، وينظم فوضى إنفعالاته لاضفاء سمة مميزة على شخصيته وذاته . وتظهر «البربرية» في أسفل مقياس «إرادة القوة» لأنها تسعى إلى إيذاء الآخرين، وفي أعلاه نجد «الزاهد» الذي يعمل على تعذيب ذاته والقسوة عليها[١] .

أثنى نيتشه على نماذج «الفيلسوف والفنان والقديس» ، فهم يمثلون أسمى أنواع

---

(1) Ibid., pp. 199 - 200 .
(2) Ibid., pp. 200 - 202 .
(3) Nietzsche, F. " Also Sprach Zaeathustra", Zweiter Teil, "Von der Selbest-Uberwindung", p. 371 .
(-) "Was uch auch schaffe und wie ich's auch liebe, bald muss ich Gegner ihm sein und meiner liebe: so will es mein wille".
(4) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher..", pp. 168 - 170 .

الإنسانية الحقيقية، وهم ليسوا مجرد حالات إستثنائية، بل هم نماذج تخلقها الحياة وتحقق فيها معنى وجود الإنسان، وتصوغ معها التفكير والشعور والإرادة على صورة جديدة، فالفيلسوف يجسد تعميق الوعى، والفنان يشكل الوجود الجديد، والقديس ينجز التحول[1] .

وإذا كان القديس والفيلسوف والفنان يشعرون بأعظم قدر من مشاعر القوة[2]، وإذا كان التعذيب والزهد على نحو خاص يمثل التسامى بإرادة القوة وإعلاؤها، فإن الطبائع القوية تعجب إعجاباً شديداً بالقديس، لأنها تدرك فيه عن طريق احلدس قوة ترتبط بمحاولة ذاتية فى معركة العلو بالذات – أنه الخطوة الضرورية نحو حضارة أفضل[3]، يرى نيتشه أن «الفن والدين والفلسفة» مجالات للإبداع[4] الإنسانى تمكن الإنسان من العلو فوق المستوى الحيوانى، كما تمكن البعض من العلو فوق النوع الإنسانى لتحقيق فكرة الإنسان الأعلى[5].

يتبين لنا من ذلك أن «إرادة القوة» تمثل أساس التجربة الميتافيزيقية عند نيتشه،وهى ليست سوى إرادة الحياة فى مرح وسعادة[6]، وليست الحياة سوى إرادة الطبيعة، بمعنى أن الحياة والطبيعة ليس معيارين، وإنما قوى ديالكتيكية تمثل عملية العلو بالذات والإنتصار عليها، وعلى ذلك تعنى «الحياة وفقاً للطبيعة» محاولة

---

(١) عبد الغفار مكاوى : «كن نفسك» – قراءة لبعض نصوص نيتشة النفسية، ص : ٢١ .

(2) Seillière. E. "Apollôn ou Dionysos", p. 259 .

(3) Danto, A.C.: Nietzsche as Philosopher", p. 227 .

(٤) كتب أوسكار وايلد قصيدة نثرية قصيرة تقع فى صفحة واحدة، وهى بعنوان «الفنان»، وفيها يريد الفنان أن يبدع صورة برونزية، ولكنه لا يعثر على مادة البرنز فى العالم بأسره، اللهم إلا فى عمل من أعماله الفنية السابقة، وسرعان ما يصهر أول إبداعاته الفنية كى يستخدم مادة «البرونز» فى عمل الجديد ..، ويعبر أوسكار وايلد بذلك عن رأى نيتشة فى أن «كل إنسان يقتل ما يحبه» ويبدو أن تلك هى ماهية الإبداع من وجهة نظر نيتشة، بل أسلوب الحياة بأسرها ..

(Kaufmann, W.: "Nietzsch, philosopher..", p. 216 .

(٥) أختلف موقف نيتشة من «الفيلسوف والقديس والفنان» فى فلسفته المتأخرة؛ ففى فلسفتة المبكرة اعتقد أنهم يمثلون بحق الإنسانية المتفوقة، أما فى فلسفته المتأخرة، فيرى أنهم يتفوقون على كبتها فيحطم فرصته فى الحياة كإرادة قوة، بينما يستخدم الفيلسوف والفنان إنفعالاتهما ودوافعهما إستخداماً وجدانياً يهدف إلى الإبداع، فهما أكثر أنواع الإنسانية قرباً من الكمال؛ لأن الحياة القوية هى الحياة الخلاقة .

(-) Kaufmann, W.: "Nietzsche, Philosopher..", p. 176 .

(6) Seillière, E. : "Apolôn"p. 255 .

الإنتصار على الطبيعة» والسيطرة عليها، فالطبيعة والحياة فى حركة مستمرة، ونضال لا ينقطع يهدف إلى العلو بالذات[١] .

يقول نيتشه فى مؤلفه «إرادة القوة» : «.. أن نجعل العالم إنسانياً، فذلك يعنى أن نشعر بأنفسنا سادة هذا العالم»[٢]، فحرية الخالق تتحقق فى الإرادة، ويكمن جوهره فى التجاوز المستمر، لا فى التجاوز النسكى للزمان والحياة الذى ينكر العالم، بل تجاوز أطول محدودة لفعل الإرادة، فهو يتجاوز على الدوام ذاته فى الزمان، ويحطم ما كان عليه، ويبحث عما لم يكونه بعد[٣] .

---

(١) يلاحظ أن دافع الإنتصار على الذات والعلو بها Ubeerwindungsmotiv هو فى النهاية دافع مسيحى، وأن فهم نيتشة للمعاناه والتضحية بالذات كشرط مسيحى لكمال الذات يجعله يبدو مسيحياً أكثر من فالسفة كثيرين؛ إلا أنه يختلف عن المسيحية فى إنكاره لوجود الثغرة بين الجسد والروح، والروح عنده أداه تستخدمها الحياة لتحقق العلو بالذات، ولا تتعارض الروح مع الحياة، وإنما تتية فقط ضد مستوى واحد فيها، ومهمتها ليست تدمير الحياة، وإنما إعلاءها والسعى بها نحو الكمال .

(Kaufmann, W.: "Nietzsche, philosopher..", pp. 234 - 235 .

(2) Nietzsche, F. : "The will to Power", p. 329 .

(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشة» ، ص : ٢١٠ .

تعقيب :

مما سبق يمكننا أن نوجز معاني العلو في فكرة إرادة القوة فيما يلى :

١ - علو إخلاقي :

فالحياة عند نيتشه إرادة قوة بمعنى أن إرادة القوة هي المؤثر الفعال وراء كل التقويمات والتفسيرات التي نقدمها للعالم، كما تصبح الأساس لشرعة القيم الجديدة عند نيتشه : فالخير هو كل ما يعلو في الإنسان بشعور القوة وإرادة القوة. والشر هو كل ما يصدر عن الضعف، والسعادة هي الشعور بأن القوة تنمو وتتزايد، وبأن مقاومة ما قد قضى عليها، وأما عن القيم الثلاث : الخير والحق والجمال، فما هي إلا وسائل تستخدمها إرادة القوة كي تتحقق، وتستخدمها كي تعلو وتنمو، ويصبح المقياس الموضوعي للقيمة هو القوة التي تزيد من قيمة الحياة وتعلو بها .

(٢) علو ابستولوچي أو معرفي :

لما كانت المعرفة عند نيتشه مشروطة بإرادة القوة، ولما كانت مجرد عملية تفسيرية تعبر عن إرادة السيطرة على فيضان الصيرورة حيث تقوم إرادة القوة بالتزوير في معرفة الأشياء وهي تعمل عملها فيها بوصفها قوة الظاهر - فإن عناصر مثالية متعالية قد تغلغلت في تفكير نيتشه حيث اعترف ضمناً بالتفرقة التي أقامها كانط بين عالمي الظواهر والأشياء في ذاتها حينما أكد أن للواقع صورة تخالف الصورة التي ترسمها له وسائل المعرفة والإنسانية، فعنده عالم ظواهر : يتكشف من خلال الحواس ويخضعه العقل لمبادئه، وتعبرعنه اللغة بطريقتها الخاصة، وعالم حقيقي وهو عالم متغير متحول في صيرورة دائمة تخالف كل تصوره لنا وسائل المعرفة وتتعذر علينا معرفته أو يعلو على نطاق المعرفة الإنسانية ولما كانت إرادة الحقيقة عند نيتشه هي شكل من أشكال إرادة القوة، وكانت أعلى درجات القوة في المعرفة متمثله في إرادة قوة الحقيقة العليا في عمل العالم وهي الصيرورة، وكان أهم ما تقوم به إرادة الحقيقة هو توكيد الذات والعلو بها، فإن يمكننا القول، بأن عناصر مثالية متعالية قد تغلغلت في فكرة نيتشه عن الحقيقة، ذلك أنه يعترف ضمنياً بحقيقة تعتبر الحقائق المرتبطة بالحياة بطلاناً بالنسبة إليها، أو أنه يعترف بمبدأ مطلق شامل يتحكم في التجربة الإنسانية دون أن يستطيع معرفة كنهه وهو «الحياة» التي تقترب كثيراً من فكره المطلق «عند المثاليين»،

فقيمة الحياة تعلو على الأمثلة الجزئية التى تحقق فيها، وتتمثل فى عالم الصيرورة الحقيقى عنده، كما أن المبالغة فى تقدير فاعلية الإنسان فى خلقه للحقيقة يستتبع المثالية الذاتية التى تنكر تضافر عنصر الواقع مع الذهن فى كشف الحقيقة .

(٣) علو فى مجال الطبيعة :

لما كان الكائن الحى يتكون من نظم معقدة تتنازع من أجل الشعور بمزيد من القوة، فإن الوظائف الحيوية فى رأى نيتشة ما هى إلا تجليات لإرادة القوة تعلو بالحياة وتؤكد على قيمتها .

كما تصبح القوانين العلمية تعبيرات عن معركة القوة فى الطبيعة، فقانون العلية - مثلاً - تعبير عن النزاع بين عنصرين غير متكافئين فى القوة، وقانون التغير هو إرادة القوة حينما تعلو إرادة أخرى وتتفوق عليها .

(٤) علو فى مجال الفن :

الفن عند نيتشه ذو قيمة تعلو علىّ قيمة الحقيقة، وهو الرسالة الحقيقية فى الحياة، والنشاط الميتافيزيقى الذى يبررها، فإرادة الظهور أو الايهام - أو بعبارة أخرى - إرادة الصيرورة فى الفن أكثر عمقاً وتعبيراً عن الميتافيزيقا من إرادة الحقيقة .

أما الفن المأسوى فهو نوع من معرفة إرادة القوة يبدل عبر المظهر من قبح الحياة ويعلو عليه، وأسمى إرادة قوة عند الفنان هى القوة فوق المتناقضات، فيصبح الجميل والقبيح قيمتين من قيم الحفاظ على الحياة، ويصبح الفن أعظم مثير للحياة، ووسيلة من وسائل التسامى والإعلاء والسيطرة على الحقيقة .

(٥) علو سيكولوچي :

إرادة القوة دافع سيكولوچى أساس كامن وراء الظواهر النفسية الإنسانية بأسرها، فاللذة - على سبيل المثال - شعور بالقوة يعبر عن غياب الألم، وهو شعور مصاحب وظاهرة ثانوية، وبذلك يصبح البحث عن اللذة وتجنب الألم ظاهرتين مصاحبتين فى معركة النزاع من أجل القوة، أما السعادة فهى الشعور بأن القوة تعلو وتتزايد، وبأن مقاومة ما قد تم التغلب عليها .

(٦) علو ميتافيزيقي :

إرادة القوة هى إرادة الإنتصار على الذات والعلو بها تعبر بدورها عن نزعة الحياة

إلى الصعود، فتخلق أشكال من القوة بلا توقف، وتكون حركتها أثناء ذلك حركة رأسية لا تنفك تتعالى . والأمر لا يقف عند حد تجاوز الذات بل يسعى الإنسان إلى تجاوز التجاوز معبراً بذلك عن أقصى درجات إرادة القوة .

ومن معانى الإنتصار على الذات والعلو عليها : الإنتصار على تحقير الحياة وادانتها، وعلى الإنسان الاخير أو العدمى، والسيطرة على الذات وسيادتها . أما المرح الذى يشعر به الإنسان الأعلى فهو علامة على الإنتصار النهائى على العدمية العنيدة، وهو تعبير عن إرادة القوة المتعالية، ومن معانى الإنتصار على الذات أيضاً : التسامى والإعلاء، فالتسامى بالغرائز إنتصار على الذات وإرادة قوة فى حين أن إنكارها وإستئصالها تعبير عن غياب العلو وغياب إرادة القوة .

ويعد الفن والدين والفلسفة من أعظم مجالات الإبداع الإنسانى التى تمكن الإنسان من العلو على المستوى الحيوانى .

فإرادة القوة — إذن — هى أساس التجربة الميتافيزيقية عند نيتشه، وهى إرادة الحياة فى مرح وسعادة، وفيها تصبح الحياة والطبيعة قوى ديالكتيكية تمثل عملية العلو بالذات والإنتصار عليها .

وإذا كانت عملية الحياة تتخلص فى هذا العلو فإن نيتشه لم ينكر «سر الحياة» وهى «الروح» — كما هاجمه خصومة بذلك — فلقد جعلها «أداة» تستخدمها الحياة لتحقيق هذا العلو بالذات، ولا تتعارض الروح مع الحياة، وكما أن مهمتها ليست تدمير الحياة، بل إعلاؤها واثراؤها والسعى بها حثيثاً نحو الكمال .

الباب الرابع

"العلو فى فكرتى موت الإله
والعود الأبدى للشبيه"

الفصل السابع

"العلو فى فكرة موت الإله"

أولا – حقيقة موقف نيتشه من المسيحية فى ضوء مؤلفه «خصم المسيح» :

(أ) تمهيد تفسيرى :

يدور البحث فى هذا الفصل حول حقيقة موقف نيتشه من المسيحية فى ضوء «خصم المسيح»[(١)]، وهو من مؤلفاته المتأخرة، وللكتاب عنوان ثانوى : «محاولة فى نقد المسيحية» ؛ إلا أن نيتشه بعد مرضه الأخير محا العنوان الثانوى، واستبدله «باللعنة على المسيحية» أو «لعنة المسيحية»[(٢)]، ولكن هل يعبر هذا العنوان حقاً عن موقف نيتشة من المسيحية ؟

وللاجابة عن هذا السؤال يتعين علينا أن ننظر نظرة فاحصة لهذا النص الذى ورد فى «إرادة القوة» ، والذى عبر فيه عن هدفه الفلسفى : «الانتظار والاستعداد، انتظار تدفق الينابيع الجديدة، الاستعداد فى ظل الوحدة للقاء الرؤى والأصوات الغريبة، تطهير النفس على الدوام من غبار السوق، ومن ضجيج هذا الزمن، التغلب على كل ما هو مسيحى عن طريق شئ يعلو على المسيحية، ولا يكتفى بالتخلص منها، اكتشاف الجنوب فى النفس من جديد، ورؤية سماء الجنوب الساطعة الحافلة بالأسرار وهى تنتشر فوق رؤوسنا، غزو الصحة الجنوبية والقوة الكامنة فى النفس غزواً جديداً، أن يصبح الانسان بالتدريج أكثر شمولاً واتساعاً ويصير عالمياً وأوربياً، وأكثر من أوربى، وشرقياً، أن يصبح فى النهاية اغريقياً، لأن الروح الاغريقية كانت التأليف والمركب الأول لكل ما هو شرقى، كما كانت لهذا السبب نفسه مبدأ الروح الأوربية – إكتشاف «عالمنا الجديد» من ذا الذى يحيا وفق هذه التعاليم، ومن يدرى ما الذى يمكن أن يحدث له ذات يوم، لعله أن يكون نهاراً جديداً»[(٣)] .

---

(١) كتب نيتشه فى عام ١٨٧٠ ملحوظة جاء فيها : «إما أن نموت بسبب ديننا، أو أن ديننا سوف يموت بسبب منا» والعبارة بشقيها تشير إلى تشخيصه لداء العصر : «العدمية» ، وإلى إدراكه لمدى خطورة العدمية على إنسان العصر الحديث كما سيأتى بيانه .

(2) The Encyc. of Philosophy, Vol. 5 & 6, Nietzsche", Collier & Macmillan Publishers, London, 1972, pp. 504 - 513 .

- Fluch ouf das Christentum .

(٣) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة – مقال : قدر المفكرين حزين» ، ص ص : ١٨٩ – ١٩٠ .

يتضح لنا من النص السابق أن نيتشه لا يتحدث عن شئ يخالف المسيحية أو ينافى الروح الدينية، كما أنه لا يذكر شيئاً عن الضد أو العكس، فهو يتجاوز جميع المواقف والأحوال إلى ما ورائها حيث ينتظره عالم جديد ونهار جديد، وعندما يصرح بأن هدفه هو التغلب على كل ما هو مسيحى عن طريق شئ يتفوق على المسيحية ولا يكتفى بالتخلص منها، لا يذكر شيئاً عن عداوة المسيحية أو مخالفتها، بل يتحدث عن روح تتجاوز المسيحية وتعلو عليها، فأقصى ما يريده أن يعلو ويتفوق بالانسان إلى «نهار جديد» ، و «عالم جديد» ، يؤكد فيه إرادة القوة ، تلك الارادة التى تمكنه من العلو فوق انسانيته الحاضرة[١].

ولما كانت النزعة التى تميل إلى المخالفة والهجوم بوجه عام علامة من العلامات الدالة على تفكير نيتشه فى مجموعه[٢] ، فإن ذلك لا يعنى أن كل نزعة مضادة أو مخالفة تظل حبيسة لما تخالفه أو تكون ضداً له، فما من تفكير يهاجم الميتافيزيقا أو الأفلاطونية أو المسيحية أو الزمن المعاصر له إلا ويظل متعلقاً بموضوع هجومه[٣]، ويعنى ذلك أن عداء نيتشه للمسيحية عداء ظاهر يخفى وراءه حنيناً إلى المسيحى القوى وإلى «ديونيزيوس» أو «المخلص» ، كما أن فلسفته كلها تقوم مرتبطة بمشكلة الاله، فالاله هو الشخصية الرئيسية أو هو بحق الشخصية الوحيدة فى قصة نيتشه الدرامية–وأن صلب المسيح يسيطر فى جلاء على أفق نيتشه كله، وذلك على نحو يتحول فيه الإنكار بما ينطوى عليه من عنف إلى توكيد، وتكون فيه «لا صورة من نعم»[٤] .

يؤكد نيتشه فى مستهل كتابه «خصم المسيح» على أن الصفوة القليلة وحدها هى التى يمكنها أن تفهم مراميه، وربما لم يوجد بعد واحد من أفراد هذه الصفوة، ويرى أنه على المرء أن يكون أميناً إلى حد القسوة فيما يتعلق بالأمور الفكرية، وألا يكترث سواء كانت الحقيقة نافعة أم أنها تؤدى إلى كارثة وفجيعة، «فالقوة التى تطرح أسئلة لا يجرؤ أحد على طرحها فى أيامنا هذه،والشجاعة فى مواجهة المحظور، وجبرية المتاهة

---

(١) المرجع السابق، ص ص : ١٩٠ – ١٩١

(٢) كما هو واضح فى عنوان مؤلفه : خصم المسيح Der Antichrist
ومؤلفه : نيتشه ضد فاجنر Nietzsche Contra Wagner

(٣) المرجع السابق، ص : ١٨٧ .

(٤) ريجيس جوليفييه : «المذاهب الوجودية ....» – ص : ٦٣ .

.. والآذان الجديدة القادرة على سماع موسيقى جديدة، والأعين الجديدة التى ترى الأشياء القاصية البعيدة، والوعى الجديد الذى يدرك حقائق ما زالت حتى ذلك الحين صماء بكماء، وإرادة الاقتصاد بمعنى واسع، أى الاحتفاظ بطاقة الفرد وحماسته بداخله ، واحترام الانسان وحبه، والحرية اللامشروطة التى تحترم معنى الانسان – تلك هى صفات من يمكنهم قراءة نيتشه، ويشير نيتشه إلى ذلك الجنس الشمالى المسمى «بالهيبربوريانز»[1]، ويرى أن الخروج من متاهة العدمية سيتم على يد ذلك الجنس الذى يرمز به إلى فكرته عن الانسان الأعلى، والتى يرسم من خلالها صورة مقابلة للإنسان المسيحى، يقول بهذا الصدد : «ترى هل هناك ما هو أشد إيذاء من الرذيلة ؟ – إنه التعاطف الايجابى مع التكوين الضعيف للمسيحية»[2] .

(ب) نقد الايمان المسيحي :

١ – الانسان النباتي أو المسيحي الضعيف :

يتساءل فيلسوف إرادة القوة عن نوع الانسان الذى ينبغى أن تسعى الانسانية إلى تحقيقه، لأنه نموذج خليق بالحياة، ويرى أن هذا النوع قد وجد فعلاً فى التاريخ، ولكن كمجرد حدث أو صدفة سعيدة أو حالة استثنائية، فلقد كنا نخافه دوما، أما النوع المقابل الذى نلح دائماً فى طلبه فهو الانسان النباتى أو المسيحى الضعيف .

والانسان الأعلى يؤكد بظهوره مقدرة الإنسانية على تحقيق النجاح العظيم، وحتى الاجناس المختلفة، والقبائل والأمم تستطيع أن تمهد – تحت ظروف معينة – لهذه الضربة المحظوظة، أما المسيحية، فلقد شنت حرباً لا هوادة فيها ضد هذا الإنسان الأعلى، وحرمت كنسيا غرائزه الأساسية ونظرت إلى الإنسان الأعلى نظرتها إلى المنبوذين، وهى تؤيد كل ما هو ضعيف معتل التكوين، وتقدم نموذجاً يعارض الغرائز التى تحافظ على الحياة القوية[3] .

وإذا ما أمعنا النظر فى طبيعة العداء العاصف الذى شنه نيتشه على المسيحية،

---

(١) تذهب الأسطورة اليونانية إلى أنه جنس يقطن فى منطقة شمالية تنعم بأشعة الشمس على نحو سرمدى فى بلد الدفء والنماء.

(2) Nietzsche, F. :"The anti-christ", Trans. by Holling-dale, R.J., Penguin Books, Great Britain, 1968, pp. 114 - 115 .

(3) Ibid., p. 117 .

لوجدنا أنه عداء ظاهر(١) يخفى من ورائه شوقه إلى المسيحى القوى أو الانسان الأعلى.

(٢) المسيحية دين الشفقة، والشفقة انكار للحياة :

تدعى المسيحية أنها دين الشفقة والرحمة(٢)، ومع ذلك فللشفقة تأثيرها الكئيب على الإنسان، إذ أنها تفقده قواه، فتبرى فيه المعاناه كالوباء، وتؤدى أحياناً إلى افتقاد الحياة وطاقة الحياة بصورة جماعية، كما أنها تحبط مساعى قانون التطور أو الانتخاب الطبيعى؛ لأنها تدافع عن الحياة المحرومة الحقيرة لصالح الأنواع العليلة التى تسعى للحفاظ على حياتها، وهى بذلك تضفى على الحياة مظهراً كئيباً مريباً .

يرى نيتشه أن الشفقة فى كل أخلاق نبيلة تعبر عن الضعف، وأن شوبنهاور كان محقاً عندما رأى أننا ننكر الحياة ونجعلها خليقة بهذا الانكار عندما نشعر بالشفقة، فالشفقة – فى رأى نيتشه – هى العدمية العملية أو ممارسة العدمية(٣)، وهى الغريزة الكئيبة المعدية التى تحبط الغرائز الأخرى وتحبط سعيها إلى حفظ قيمة الحياة وإعلائها؛ فهى غريزة تبقى على كل ما يثير البؤس، كما أنها أحد الوسائل الأساسية المساعدة على التدهور، وتحملنا على الاعتقاد فى العدم(٤) .

ولكن شوبنهاور(٥) كان معادياً للحياة، ولذا أصبحت الشفقة لديه فضيلة من الفضائل، أما أرسطو فذهب إلى أن الشفقة عاطفة معتلة سقيمة وخطرة، ويحسن بالمرء أن يحصل عليها من آن لآخر كتطهير للنفس من شهواتها .

وما من شئ فى عصرنا الحديث يعبر عن المرض والإعتلال أكثر من الشفقة التى

---

(١) يقوم نقد نيتشه للمسيحية بناء على تأثيرها على الإنسان حيث جعلته ضعيفاً، خاضعاً، مستسلماً، ذليلاً، ومعذب الضمير كما أنها تمنع نمو الأفراد المتفوقين.

(2)"Man nennt das Christentum die Religion des Mitleidens".

(3)"Schopenhauer war in seinem Recht damit : durch das Mitleid wird das leben verneint, Verneinungswürdige gemacht-Mitleiden ist die Praxis des Nihilismus.

(4) Nietzsche, F. : "Der Antichrist", "Werke in drei Bänden".. P. 1168 .

(٥) هذه الشفقة المتهافتة الخطيرة التى وصفها لنا شوبنهاور قدمها لنا الأدب أيضاً وتلا ذلك التدهور الفنى من تولستوى وحتى فاجنر . كما يرى نيتشه

تنادى بها المسيحية أما حب البشر فهو يحتاج طبيباً عنيداً قاسى القلب، يقبض على المبضع براحتيه، وبذلك وحده نصبح فلاسفة «هيبربوريانز»[1] .

وإذا كان نيتشة قد هاجم المسيحية على أنها دين الشفقة، فذلك لأن الشفقة تعبر عن انفعال كئيب يوهن حيويتنا، ويخرس الصوت السامى للحياة، ويؤدى إلى الضعف والانهاك، فالاله المسيحى هو إله المريض الذى يعارض كل الدوافع الطبيعية فى الحياة الرفيعة السامية[2] .

(٣) المسيحية والبوذية ديانتان عدميتان :

أشار نيتشه إلى أن البوذية والهندوسية تفضلان المسيحية فى بعض الوجوه، إلا أن البوذية – مع ذلك – هى ديانة المنهكين والمتعبين، كما رأى أن معاملة الهندوس للمنبوذين (من أفراد الطبقة الدنيا فى الهند) انتهاك للانسانية[3] .

أما عن المسيحية والبوذية فهما ديانتان عدميتان تعبران عن التدهور والانحطاط[4] وإن كانت البوذية تتميز عن المسيحية بصورة واضحة، فهى أكثر واقعية من المسيحية؛ لأنها تتناول المشاكل بصورة موضوعية، كما أنها تبلورت على أساس مذهب فلسفى استمر مئات من السنين، ولم تعد تتحدث فى بنائها المعرفي عن معركة مواجهة الشعور بالذنب والخطيئة، ولكنها تتحدث عن «الحرب ضد المعاناة»[5]، ووضعت خداع المفاهيم الأخلاقية خلفها لتقف فى النهاية فيما وراء حدود الخير والشر معاً. ولقد نادى «بوذا» بأفكار تؤدى إلى الشعور بالراحة والنشوة والمرح، وابتدع طرقاً لتحرير الانسان من سلطة العادة، فهو يفهم الاحساس والفعل الخيّر على أنه ارتقاء واعلاء للصحة، فلا توجد أوامر باتة، ولا إكراه على وجه الاطلاق، والبوذية لا تحارب من يفكرون بأسلوب مختلف[6]، ولا تقاوم البوذية شيئاً مثل مقاومتها لمشاعر الانتقام والأخذ بالثأر والمقاومة، وتكرر قولها بأن «العداء لا ينتهى بالعداء»، كما أننا لا نجد فى البوذية سوى أعراف متخرة، لا مكان فيها للتزمت؛ لأن هدفها الأعلى هو تحقيق

---

(1) Nietzsche, F.: "Der Antichrist", P. 1169 .
(2) Hubben, W. : "Four Prophets of our Detiny, p. 109 .
(3) The Ency. Of Philosophy, pp. 127 - 1128 .
(4) ".. Beide Gehören als nihilistische Religionen Zusammen".
(5) "Kampf gegen das Leiden".
(6) "der Buddhismus tordert Keinen Kampf gegen Andersdenkende".

النشوة والسكينة، ويصبح الكمال فيها حالة طبيعية، أما في المسيحية، فتصبح غرائز المقهور والمظلوم فى المقدمة، وتبحث أدنى الطبقات عن الخلاص عن طريق المسيحية، ويظهر التحايل على الخطيئة، وتصبح الأمور السامية الجليلة بمثابة هبات عسيرة المنال، كما تصبح المسيحية مثل حجرة مظلمة تزدرى الجسد، وتحتقره، وتتبرأ من الصحة لأنها تعتمد على الحواس والمادة، يقول نيتشه بهذا الصدد :

«العداء المهلك ضد سادة الأرض، ضد النبل، والصراع الخفى بين الجسد والروح يعبر ذلك عما هو مسيحى، كراهية العقل والشجاعة والحرية وتحرر العقل، تلك هى المسيحية»[١] .

كراهية المرح والحواس ونشوتها تعبر أيضاً عما هو مسيحى، أما البوذية فهى تقود أتباعها إلى السلام والنشوة والمرح؛ فى حين ترغب المسيحية فى السيطرة على الحيوانات الضارية فتجعلهم مرضى، ذلك أن «الإضعاف والإنهاك هما طريقة المسيحية فى الترويض والتحضر»[٢] .

(٤) نقد رجال الدين وسيكولوجية الايمان والمؤمنين :

اكتشف نيتشه لدى رجال الدين غريزة التعجرف، وفيها يشعر الانسان كما لو كان «مثالياً»، ويدعى من خلالها، ومن خلال فضيلة الوحى أو المصدر الأسمى الحق فى أن يلقى بنظرات متعالية على الواقع، ولقد قلب رجل الدين الحقيقة رأساً على عقب عندما تصور أن الدفاع المتعمد عن إنكار الحياة يمثل الحقيقة، وفى حالة الايمان يغمض المرء عينيه بكل الاحترام لذاته طلباً للخير، وذلك حتى لا يعانى من مشهد الخطأ والزيف الذى لا يرجى منه شفاء .

يقول نيتشه : «لقد نقبت عن غريزة اللاهوتى فى كل مكان، فوجدت أنها أكثر

---

(1) ".. Christlich ist die Todfeindschaft Gegen die Herren der Erde, Gegen die "Vornehmen".. Christlich ist der Hass gegen den Geist gegen Stolz, Mut, Freiheit, libertinage des Geistes..".
(-) Nietzsche, F. : "The Antichrist", pp. 1180 - 1181 .

وأيضاً :

- Nietzche, F. : "The Antichrist", pp. 129-131 .

(2) Die Schwächung ist des christliche Rezept Zur Zähmung, Zur, Zivilisation....
(-) Nietzsche, F. : "Der Antichrist", p. 1182 .

وأيضاً :

- Nietzsche, F. : "The Antichrist", pp. 132 - 133 .

الأشكال انتشاراً، وتميزاً، وخفاء، وتعبيراً عن الزيف، فما يراه صحيحاً هو أمر خاطئ، وذلك هو معيار الحقيقة عنده، وحينما يمتد تأثيره ينقلب حكم القيم على عقبيه، وتنعكس مفاهيم الصدق والكذب بالضرورة، ويسمى أكثر الأشياء إضراراً بالحياة «بالصادق»، ويسمى ما يرفع من قيمة الحياة ويؤكدها، ويركزها ويبررها، ويجعلها تنتصر «بالكاذب»، وإذا ما سيطر رجال الدين على مقاليد الأمور، فلن تكون هناك سوى النهاية، أو ارادة العدمية التى تبحث عن «القوة»(١) . ويرى نيتشه أن الفضيلة ينبغى أن تكون من إبداعنا، وأن ما يقيد حياتنا ويؤذيها هو الفضيلة المستمدة من الشعور بالاحترام نحو مفهوم الفضيلة وحسب- كما أراد كانط- فالفضيلة والواجب، والخير فى ذاته الموضوعى والكونى، تعبيرات وظلال تشير إلى التدهور والانهاك الذى أصاب قيمة الحياة، أما عن قوانين الحفاظ والنمو فهى تطلب عكس ذلك؛ لأن كلاً منا عليه أن يبدع فضيلته الخاصة به، والأمر الأخلاقى الحاسم الخاص به.

يرى نيتشه أن الشعوب تهلك إذا ما أخطأت فى فهم واجبها الخاص، وذلك بسبب مفهوم الواجب بصفة عامة، فما من شئ أكثر تدميراً من الواجب الموضوعى والأمر الكانطى القاطع، وتحمى غريزة اللاهوتى وحدها الأمر الكانطى، الحق أن الفعل الذى تضطرنا إلية «غريزة الحياة» هو الفعل الذى يبرهن فى نشوة الجذل على أنه الفعل الصحيح(٢) .

ويلاحظ أن هجوم نيتشه على المفهوم الكانطى الأخلاقى للفضيلة يحمل فى طياته المعنى الأخلاقى للعلو المقلوب كما يراه نيتشه؛ فهو يقوم أساساً على خلق الانسان للفضيلة بذاته؛ لأن ذلك هو السبيل الوحيد إلى خلق نوع جديد من الإنسانية، ويؤكد نيتشه أن آليه الفعل الأخلاقى عند كانط تقف حجر عثرة فى سبيل إبداع الانسانية المتفوقة، كما ذهب إلى أن المسيحية تحتاج إلى المرض حاجة الهللينية إلى الصحة المفرطة، وأن عالم المتدين الداخلى يشبه العالم الداخلى للمنهك والمتعب والمصاب بالإعياء(٣) .

---

(1) Nietzsche, F. : "Der Antichrist", p. 1170 .

وأيضاً :

- Nietzsche, F. : "The Antichrist", pp. 119 - 121 .

(-) "Was dem Leben am schadlicsten ist, das Heisst Hier "Wahr", was es hwbt, Steigert, bejaht rechtfertigt und triumphieren macht, das heisst "Falsch" .

(2) Ibid., pp. 121-122 .

(3) ibid., pp. 165- 166 .

إن المسيحية تمثل أعظم ما عرفته البشرية من محنة[1]، هي تعارض كل تكوين عقلي سليم، وترى أن العقل السقيم وحده هو العقل المسيحي، وتلعن الروح التي تتمتع بالصحة؛ لأن المرض يعبر عن جوهرها، فالحالة المسيحية النموذجية أو «الايمان» هو صورة من صور المرض، وفيها يظهر نوع من الزيف الغريزى يقوم على الكذب من أجل الكذب، والعجز عن الرؤية النافذة، والفعل المستقيم، مما يعبر عن التدهور والانحطاط، فالإيمان يعنى عدم الرغبة في معرفة الحقيقة[2]، ورجل الدين يرى أن الخير هو ما يجعل المرء مريضاً، وأن كل ما ينتج عن الوفرة والغزارة والقوة شر مستطير.

ويلاحظ أن كل رجل دين يؤمن بالحتمية والجبر، ويتصف بالقصور فى مجال الفيلولوچيا وهى التى تعنى «فن القراءاة الصحيحة»، أو فن القدرة على قراءة الوقائع بدون تزييفها من خلال التفسير، وبدون فقد الحذر والصبر اللازمين للفهم»[3].

وينتقد نيتشه على نحو خاص معاداة المسيحية للجسم والقوة والمرح والحرية، فلقد نشأت المسيحية من الضعف والاخفاق والاستياء[4]، وخلقت مساواة زائفة، وأصابت طاقتنا الحيوية بالشلل تحت شعار القداسة المزيفة، إن قوانين الحياة أسمى من المثالية المسيحية[5].

فالمؤمن متواكل، لا يستطيع أن يضع الغايات بنفسه، ولا يشعر بالانتماء إلى ذاته، وتتمثل غريزته فى أعلى أنواع انكار الذات، والايمان فى جملته يعبر عن إنكار الذات والاغتراب الذاتي؛ فالمسيحية تهدف إلى تسميم الحياة، وانكارها، واحتقار الجسد والافتراء على الانسانية، وإلى «الخطيئة» كمفهوم يقسو به المرء على ذاته[6].

---

(1) "das Christentum war bisher das grösste Unglück der Menschheit" (der Antichrist) P. 1218 .

(2) ".. Glaube heisst Nicht wissen wollen, was wahr ist.

(3) Nietzsche, F. : "Der Antichris", P. 1218 .

(4) Nietzsche, F. : "The Antichrist", p. 171 .

(5) Ency,' Britannica, p. 435 .

(6) .. Vergiftung .. Verneinung des Lebens, die Verachtung des Leibes, die Herabwürdigung und Selbstschnädung des Menschen durch den Begriff Sünde ..

(-) Nietzsche, F. "Der antichrist", p. 1224 .

(٥) دلالة مفاهيم «الماوراء والخلود والبعث» :

لاحظ نيتشه أن إرادة القوة عند الضعيف هى التى تستثير فكرة العالم الآخر، فالضعفاء هم الذين أصابهم القنوط من إنجاز الوعود فى هذه الحياة؛ لذا تراهم يزهدون فيها من أجل عالم آخر يأملون من خلاله فى تحقيق القوة التى طالما بحثوا عنها فى هذا العالم»[١].

ولقد ضللت المسيحية الانسان الأوربى عندما ساعدته على اختلاق عالم آخر مثالى، وانتقاص قيمة العالم الأرضى والحقيقة، مما جعله يركز أمله فى العالم الآخر بدلاً من أن يسعى إلى تحقيق الكمال فى الزمان والمكان .

لقد جعلت المسيحية من الموت ملهاة تُفتقد فيها كل القيم، وفى الآخرة يعاقب المسيحى القوى، أما الضعفاء والعبيد فيدخلون الجنة لأنهم نجحوا فى كبت أفضل دوافعهم فى الحياة، وعاشوا فى خوف من الحياة يكللهم الشوق إلى الحياة الأخرى. إن الخوف من الموت مرض أوروبى يتطابق مع الخوف من الجحيم، وهذا الخوف يضعف من إرادة الحياة، لأن الانسان المبدع حقاً يرغب فى الموت فقط عندما تتوقف قواه الإبداعية عن الصعود والنمو، أما المريض فهو متطفل، وعليه أن يحرر الآخرين من محنة وجوده، إن الانسان الأعلى يعرف متى يموت طائعاً مختاراً[٢] .

يرى نيتشه أن رجل الدين يمثل أخطر أنواع المتطفلين، وأكثر العناكب السامة خطراً على الحياة، وأن مفاهيم «الماوراء والخلود» ما هى إلا أدوات تعذيب وأشكال للقسوة المنظمة التى تعبر عن الفضيلة؛ تلك الفضيلة التى مكنت رجل الدين من السيادة والسيطرة[٣] .

(٦) عداء المسيحية للعلم :

تعادى المسيحية العلم، ولا ترتكز على الواقع الذى يصدر العلم عنه، فالايمان المسيحى معارض للعلم خاصة لعلمى «الفيلولوجيا والطب» اللذين يمكن بواسطتهما القضاء على كل الخرافات فى النصوص الدينية : الفيلولوجيا لأنها تبين نشأة النص

---

(1) Encyc. Britannica, "Nietzsche", p. 435 .
(2) Hubben, W., "Four Prophets of our Destiny", p. 120.
(3) Nietzsche, F. : "The Antichrist", p. 149.

وتطوره، وتعبر عن معتقدات الجماعة المسيحية الأولى، والطب لأنه يبين أسباب الشفاء التي ظنها المسيحيون معجزات[1].

يقول نيتشه بهذا الصدد: الخصمان العظيمان لكل معتقد خرافي هما: الفيلولوچيا والطب، ولا يكون المرء فيلولوچيا ولا طبيباً ما لم يكن في ذات الوقت خصماً للمسيح، لأن الفيلولوچي يرى ما واء الكلمات الموجودة في الكتب المقدسة، أي يكشف ما بها من تحريف وزيف، والطبيب يدرك ما وراء الفساد السيكولوچي عند المسيحي. تقول الأخلاق: إن العلم هو الممنوع في حد ذاته، وهو الخطيئة الأولى، وجرثومة الخطايا جميعاً، وعلى ذلك وحده تقوم الأخلاق ... وعلى الانسان أن يحمي نفسه من العلم، وألا يفكر، ولذلك يخترع رجل الدين الحزن والموت وكل أنواع البؤس والشيخوخة، والكدر والمرض، وليس ذلك كله سوى طريقة يستخدمها في حرية ضد العلم، فالحزن والكآبة لا يسمحان للانسان بالتفكير[2].

وأشار نيتشه إلى أن المسيحية هي التي قضت على الامبراطورية الرومانية، وحدت من انتشار الاسلام[3]، وعندما جاء لوثر أضاع مكاسب عصر النهضة، وهو العصر الذى نهض فيه الانسان الحقيقي[4].

ويقول في سياق نقده للإيمان المسيحي أن «فكرة «الماوراء» تعبر عن انكار الحقيقة من كل نوع، كما يعد «الصليب» إشارة الالتفاف حول مؤامرة من أشد المؤمرات إلتواء، مؤامرة على الصحة، والجمال،، والاستقامة، والشجاعة، والعقل وجمال النفس، وسلامة البنية، وعلى الحياة ذاتها ... أريد أن أسطر على جميع الجدران هذا الاتهام الأزلي ضد المسيحية، وبوسعي أن أكتب حروفاً يبصرها حتى

---

(١) حسن حنفي: «بين ياسبرز ونيتشه» - مجلة الفكر المعاصر - العدد ٥١ - أكتوبر ١٩٦٩، ص: ٢٢.

(2) Nietzsche, F.: "The Antichrist", p. 161.

(٣) بين نيتشه أن الاسلام قد اقتضى ضمناً معنى الانسانية، وأن المسيحية قد سلبت منا ثمرة حضارة العالم القديم، وتريد بعد ذلك أن تسلبنا ثمرة حضارة الاسلام، والعالم الحضارى العجيب في أسبانيا الذى تعبر غرائزه الرجولية عن اثبات قيمة الحياة.

"Das Christentum.. hat uns später wieder um die Ernte der 'Islam" Kultur gebracht, Die Wunderbare Maurische Kulture Welt Spaniens .. zu wurde nieder getreten.." Der Antichrist. p. 1232.

(٤) حسن حنفي: «بين ياسبرز ونيتشه»، مجلة الفكر المعاصر، ص: ٢٠.

العميان .. أننى أدعو المسيحية الكارثة الكبرى الوحيدة، والإفساد الداخلى الكبير، والغريزة الكبرى الحاقدة الوحيدة التى لا تجد وسيلة تكفى سمها والتواءها ... ويقيسون الزمان انطلاقاً من اليوم الذى آذن ببداية هذا المصير، انطلاقاً من يوم المسيحية الأول!، فلماذا لا يقيسونه من يومها الأخير ؟ – من يومنا هذا – يوم تبدل جميع القيم»[1].

(جـ) تفسير ياسبرز لموقف نيتشه من المسيحية :

كتب ياسبرز كتاباً بعنوان «نيتشه والمسيحية» فى عام ١٩٤٦، وحاول فيه أن يثبت أن فلسفة نيتشه نتيجة «لدوافع مسيحية أصيلة»، ويعتمد منهج ياسبرز فى ذلك على ما يسميه «التفسير الموضوعى من خلال الشخصية التى تفهم»، وهو يقوم على التسليم بدرجات مختلفة فى الفهم أو العمق، فالحقيقة درجات، وإن كان الظاهر هو الحاد نيتشه، فقد يكون الباطن هو إيمانه، وأن كان الظاهر هو رفض نيتشة للعلو، فقد يكون الباطن هو رغبته الكامنة فى اثبات هذا العلو، وبذلك يتحول السلب إلى إيجاب والعكس صحيح، وعلى ذلك فإن «موت الاله» عند نيتشه قد يعنى أن الإله حى ؛ لأن نفى الاله معناه خلقه من جديد بصورة أخرى .

يرى ياسبرز أن الحاد نيتشة إيمان مقنع؛ لأنه بحث عن إله العصر والقوة والحياة، والانسان المتفوق، بل إنه يجعل نيتشه أكثر مسيحية من كيركجورد؛ لأن كيركجورد تعلم المسيحية من أبيه، وتخصص فى اللاهوت فى حين أن نيتشه قد شعر بالمسيحية بقلبه، وانتهى إلى أعماق اللاهوت بنفسه، أى أنه قطع شوطاً أطول مما قطعه كيركجورد .

ويرى ياسبرز – مع ذلك – أن كليهما استثناء، ويمثلان نبى العصر الذى يعلن عن إفلاس المسيحية، فلقد أعلن كيركجورد : «لم تعد المسيحية إلا مظهر» وأعلن نيتشة «أن الاله قد مات وبدأت العدمية»[2] .

ويفسر ياسبرز قول نيتشه «لم نعد مسيحيين» بأن نيتشه قد أصدر هذا الحكم لأننا

---

(1) ".. Und man Rechnet die Zeit nach dem ersten Tag des christentums! Warum nicht lieber nach seinem letzten ? Nach Heute? Umwertung aller Werte!"
(-) Nietzsche, F. : "Der Antichrist", p. 1235 .

(٢) حسن حنفى : «بين ياسبرز ونيتشه»، مجلة الفكر المعاصر، ص ص : ١٤ – ١٦ .

نريد أن نكون أكثر مسيحية مما نحن عليه الآن، ولأننا أكثر تطلباً للتقوى، وأقوى نزوعاً نحو الخير، ويفسر رفض القيم الخلقية المتوارثة فيما وراء الخير والشر بأنه طلب لقيم خلقية أقوى مستشهداً بقول نيتشه : «نريد أن نكون ورثة الأخلاق بعد أن نقضى على الأخلاق»[1]، فياسبرز يستخدم الحجة المنطقية النفسية المشهورة بأن الرافض للشيء مؤمن به، لأنه يتحدث عنه ويفكر فيه، ولقد رأى نيتشه أن تاريخ المسيحية فى ألفى عام هو تاريخ مأساة طويلة تدل على إنحراف المسيحية عن سيرتها الأولى وتاريخ المسيحية هو تاريخ الانحراف، والمسيح نفسه ليس مسئولاً عن هذا الانحراف، ولا شأن له بما حدث باسمه فى التاريخ، فالمسيح مجرد نموذج من البشر قدم طريقة جديدة فى الحياة، ولم يقدم معرفة جديدة، أى أنه دعا إلى تحول ذاتى لا إلى عقيدة جديدة، وتتلخص هذه الحياة الجديدة فى البحث عن السعادة التى تكون فى استقلال العالم الداخلى للانسان عن أى ضغط خارجى، والسعادة هى الواقعة الأولى التى تند عن الصياغة، ولا تكون إلا حياة معاشة أقرب إلى الغريزة منها إلى الصياغة العقلية، كما يرى أنه لا يمكننا أن نأخذ الأناجيل كوثائق تاريخية صحيحة نأخذ منها صورة للمسيح التاريخى، فالأناجيل لا تقدم سوى صورة مسيح الدعوة أى المسيح كما فهمته الجماعة المسيحية الأولى، وهو مسيح نفسى يضع مسيحية لا تصح إلا فى الحياة الخاصة، وتفترض مجتمعنا منعزلاً، لا شأن له بالسياسة، ولا يليق إلا بالأديرة – ومع ذلك فإن ياسبرز يرى أن قضاء نيتشه على مسيح التاريخ لم يقضى على المسيح كنموذج للحياة، وأن المسيحية تظل ممكنة كعقيدة وتصور[2] بوصفها دافعاً وحباً قلبياً خالصاً وهو ما قاله كانط من قبل، ويرى نيتشه أن المسيحية قد انحرفت عن المسيح، ولم يكن فى التاريخ مسيحى إلا شخص واحد وهو المسيح الذى مات على الصليب، فالمسيح هو المسيحى الوحيد، أما الجماعة المسيحية الأولى فهى عدوة المسيح، والمسيح ليس مصدر المسيحية، بل نواة لها استغلتها المسيحية لنسج مجموعة من العقائد التاريخية الصرفة حتمتها الظروف والحوادث،ولقد انهارت المسيحية بعد المسيح، وانهار الغرب بعد تغلغل المسيحية فيه، كما انحرفت المسيحية عندما تحولت من مجرد ايمان قلبى فردى إلى عقائد تاريخية هى فى الحقيقة رموز تدل على هذه الحقائق الروحية البسيطة.

---

(١) يقصد نيتشه الأخلاق الموروثة التقليدية .

(٢) المرجع السابق : ص ص : ١٧ – ١٨ .

يرى ياسبرز أن عرض نيتشه لتاريخ المسيحية لا يقضى على المسيحية ذاتها التى تظل مهمازاً حضارياً للغرب، وسبباً من أسباب توتره النفسى، كما ذهب إلى أن تصور نيتشه للإنسان على أن موجود ناقص مهشم هو نفس التصور المسيحى للخطيئة الأولى، ويرى ياسبرز أن هذا الانسان الناقص هو الانسان الذى يريد أن يعلو على ذاته العلو الدينى المعروف[1]، ولكن ياسبرز يفسر التعالى الفلسفى على أنه العلو الدينى، ولا يبقى من اللفظ إلا وظيفته الدينية .

يتضح لنا من ذلك أن ياسبرز قام بعرض فلسفة نيتشه بطريقتين: «طريقة النفى» التى يرفض فيها نيتشه كل أخلاق وكل حقيقة «فنقد الأخلاق علو بالأخلاق»، و«طريقة الاثبات»، وهى فى رأى ياسبرز طريق نيتشه الصحيح، يضع فيه تصوراً جديداً للعالم لا يبعد عن التصور المسيحى[2] .

وينتهى ياسبرز إلى أن نيتشه على الرغم من عدائه الظاهر للمسيحية فإنه يصدر فيما يقوله عن دوافع مسيحية أصيلة، وأنه استخدم هذه الدوافع فى صراعه مع المسيحية؛ ذلك أن ياسبرز يفرق بين فلسفة نيتشه الظاهرة التى هى أقرب إلى التحليل النفسى الذى يهدف إلى إزاحة الأقنعة، وبين فلسفته الباطنة التى يمكن التعرف عليها بعد جمع العبارات المتناثرة حول موضوع واحد، للتعرف على طريقته فى التفكير ووضع المشاكل، فإذا ما تعرفنا على مسار فكر الفيلسوف، وجدنا أنه أقرب إلى الدفاع عن المسيحية من الهجوم عليها[3] .

مما سبق يتضح لنا أن نيتشه قد شن الحرب على الأخلاق المسيحية على نحو خاص، وأنه فى هجومه على المسيحية كان يتحدث دوماً عن سحر المثل المسيحية وافتتانه بها[4]، ويبدو أن هجومه لا يتناول الدين بمعنى اللفظ الحقيقى، فما يحاربه

---

(١) ثمة فرق بين العلو الدينى والتعالى الفلسفى، ويدل لفظ Transcendence عليها معاً، فالعلو الدينى هو إثبات موجود مفارق للعالم خارج عنه، وهو وقوع فى التصور الأفلاطونى للإله، وكان رفض نيتشه لهذا التصور إيماناً منه بالعلو الكامن أو الحلول، أما التعالى الفلسفى فيعنى أن تتعالى الذات على نفسها، وعلى الموضوع؛ لأن الذات ليست موضوعاً ، وهو رد فعل على الموضوعية فى العلوم الانسانية، وبخاصة فى علم النفس والاجتماع .

(٢) المرجع السابق، ص ص : ١٨ – ٢٢ .

(٣) المرجع السابق، ص ص : ٢٢ – ٢٣ .

(4) Copleston, F. : "A History of Philosophy", p. 179 .

نيتشه هو ميتافيزيقيا وتقويم، وليس ما شن عليه هجومه سوى الصيغة التاريخية والعقلية لمثل هذا التقويم، فالمسيحية تمثل مجمل التفسير الغربى للوجود، هذا التفسير يتصور المحسوس والأرضى والجسد على ضوء الأفكار، وعلى ضوء عالم أصيل وحقيقى فوق العالم الأرضى، على أنها أمور مؤقتة وظاهرة وغير أصيلة، ذلك ما يعنيه نيتشه بالأفلاطونية، وهو يحارب المسيحية فى نهاية المطاف لأنها «أفلاطونية الدهماء وتبسيط للميتافيزيقا»[1]، ولكن ألا يشير هجومه العنيف على المسيحية النابع من صميم وجدان مسيحى إلى نوع من العلو - وقد يكون هذا العلو علوا سلبياً أو مقلوبا يعبر عن أفلاطونية مقلوبة؟.

وضع نيتشه الحل لموقفه من المسيحية من خلال أمرين:

١ - اعادة تقويم جميع القيم أو انقلاب القيم.

٢ - تصوره لديونيزيوس على أنه «ضد المصلوب».

وفيما يتعلق بانقلاب القيم رأى نيتشه أننا نعيش فى الساعة الأخيرة للانسان، وأن «عصر ما بعد المسيحية» قد بدأ، وكل ما بنى عليه الايمان الماضى سينهار، كما ستنهار الأخلاق الأوربية بأسرها، ويشر بالانسان الأعلى الذى يعلو فيتجاوز ذاته، ويشر بعلو المسيحية عن طريق شئ آخر يفوق المسيحية[2]

وتعد مناهضة المسيحية تبدلا فى جميع القيم، وحركة معادية موجهة ضد انحطاط الحياة وأفولها، كما تعبر مناهضة الأفلاطونية عن تبدل القيم على نحو أعمق، فالدين والأخلاق والميتافيزيقا ترتبط عند نيتشه بعلاقات وثيقة، والمرء إذ يقر بالاله يرى فى الحقيقة تعالى القيم ووجودها فى ذاته، وموضوعيتها، هذا التعالى الذى يقوم سببه الأخير فى الاله، ولا ينظر نيتشه إلى الدين إلا على هذا النحو، فالانسان يستبدل بالاله قيمة العليا، ويمنحها وجودا شخصيا، فان كانت القيم الغالبة فى تصور الحياة

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ١٦٤ - ١٦٥ .

(2) Hubben, W.: " Four Prophets of Our Destiny", P. 107.

هى القيم الايجابية، أى القيم التى توافق الحياة وتسايرها، كان الآلهة بدورهم ايجابيين شأن آلهة اليونان، وإذا كانت القيم الغالبة ناجمة عن العجز كانت نتيجتها المسيح المصلوب التعالى الذى يدين الغرائز الطبيعية، ويرى أنها خطيئة، ويؤيد القيم النافية لقيمة الحياة.

ومع ذلك فقد تكون فكرة نيتشه حول «تبدل جميع القيم» مرتبطة بالميتافيزيقا التى حاربها، وربما ظلت الأفلاطونية المقلوبة نوعا من لأفلاطونية، وذلك حينما دعا إلى نوع من العلو الكامن المرتبط بهذه الأرض وهذا العالم[1]. ويرتبط بمفهوم تبدل القيم فكرته عن «ديونيزيوس»، وهو إله النشوة والحب، الموت واللعب،إله المأساه والملهاه إله اللعب الجاد واللعب المرح الذى يقوم به العالم، وهو الاله الذى يشكل كل شئ دون أن يكون له شكل؛ إنه لعب الوجود نفسه، وحيثما تجلى ديونيزيوس تجلى معه سر العالم، ووجدت نفس «زرادشت» وطنها الذى تبحث عنه، فديونيزيوس هو «المخلص الأخير» الذى بشر به زراد شت[2] .

يقول نيتشه : «ديونيزيوس ضد المطلوب»، وليست المعاناه أو الاستشهاد هما السبب فى هذا الاختلاف، فالانسان المأسوى يؤكد على أقسى أنواع المعاناه، أما المسيحى فهو ينكر حتى أسعد حياة على الأرض، وه ضعيف ومحروم من المعاناه ومن الحياة بأى صورة، إن فكرة المصلوب لعنة على الحياة، ورمز البحث عن الخلاص، أما ديونيزيوس فهو وعد بالحياة التى تعود بصورة أبدية من التحطيم[3]، وإذا كان «العنصر الديونيزيوسى» فى كتابات نيتشه المبكرة يتعارض مع «العصر الأبولونى» كما سبق بيانه، فإنه فى «خصم المسيح» يعبر عن الانفعال الذى يمكن كبح جماحه والسيطرة عليه، وهو الرمز الذى يعارض به نفى الانفعالات، ونفى الجسد، ونفى هذا العالم وهذه الحياة، ويلاحظ من ذلك كله أن صيغة التوكيد على الحياة وعلى قيمتها هو هدف نيتشه من فلسفته بأسرها[4].

---

(٢) أويجن فنك: « فلسفة نيتشه»، ص: ١٦٥.
(٢) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة» – العود الأبدى ، ص ص : ٢١٢ – ٢١٣ .
(٣) المرجع السابق ، ص : ٢١٣ .
(4) Encyc. Britannica, p. 435 .

ثانياً – معانى العلو فى فكرة موت الاله

(أ) تمهيد تفسيرى :

لا يسعنا أن نشير إلى نقد نيتشه للمسيحية وهجومه عليها بدون أن نقف لحظات لنتأمل تلك الصيحة المرعبة التى أطلقها المتنبى بالإنسان الأعلى فى نهاية القرن التاسع عشر، والتى تؤكد «موت الاله» .

لقد أظهر نيتشه تناقضاً بعيداً فى تعبيره عن ذلك الحدث المخيف؛ فهو تارة شاعر يرسم صور الانهيار والظلام والدمار والكسوف، وتارة أخرى نبى أو متنبئ يعلن بصوته الغامض المتهدج عن إشراقة عصر جديد تفقد فيه كل المعايير والقيم التقليدية قيمتها، وتارة ثالثة يتشكك فى قدرة معظم الناس على استيعاب مغزى الحدث الضخم، وتقدير نتائجه الرهيبة، وهو فى كل الأحوال مضطرب الوجدان مثقل بالشعور بالذنب؛ فلم يعد الأمر يقتصر على تغيير الوعى الفردى، بل أصبح مسألة تحول فى وعى البشرية بأسرها، وزلزلة تقتلع التراث الأفلاطونى المسيحى من جذوره، وانتظار للخلاص على يد جيل من الأبطال المبدعين يقهر ليل العدمية، ويتجاوز الانسان الأخير، ويحقق معنى الأرض[1] .

ولقد تبين لنا من النظرة المتأملة للنصوص التى ذكر فيها نيتشه موت الاله أو اكتفى بالاشارة إليه أن هناك أربعة معان لكلمة «موت الاله» تكاد تبتعد كل البعد عن المدلول الدينى للكلمة، وفيما يلى شرح لهذه المعانى[2] :

١ – **المعني الأولي لموت الاله** : «نهاية كل مثالية تتخذ صورة عالم آخر خلف الانسان، وهيئة تعال موضوعى» :

يقول نيتشه : «إن قلب الوجود لا يخاطب الناس إذا لم يكلمهم كانسان ... إن الميراث محفوف بالمخاطر» .

---

(١) عبد الغفار مكاوى : «كن نفسك» – – قراءة لبعض نصوص نيتشه النفسية .

(٢) من التفسيرات المتعددة لهذه الكلمة المخيفة : أنها تعبير عن إنهيار التراث الغربى وتداعى الميتافيزيقا والأخلاق الأفلاطونية المسيحية، وأنها محاولة لتأسيس دين جديد يؤله الأرض والإنسان وإرادة الحياة، أو أنها محاولة يائسة من مسيحى صادق الإيمان فى عصر فقد فيه المؤمنون إيمانهم، كما فقد الإيمان الحقيقى من يؤمنون به – أو هى الصورة الميتافيزيقية الشعرية لمذهب التطور الداروني.

فعندما تنهار قبة السماء التى كانت تلمع فوق مشهد الوجود الانسانى، يظهر خطر افتقار لا حد له يصيب الانسانية، وينجم عنه أحد احتمالين : أولهما: تهزل النزعة المثالية، فتنقد الحياة أسرارها، وتصبح عقلانية وتافهة، ثانيهما : استمرار النزعة المثالية، ولكن مع تبينها طبيعتها الخلاقة، فتبتدع مثلاً جديدة من صنع البشر وتظهر امكانيتان فى الوجود الانسانى بعد موت الاله هما : الانسان الأخير والانسان الأعلى.

يرى نيتشة أن «فكرة العالم الآخر الميتافيزيقية» تنطوى على أربعة أمور :

١ - تنبثق الفكرة من منبع أرضى ..

٢ - تعبر عن «حلم» يحقق لنا الخلاص من شر ما .

٣ - تعبر عن فكرة الاحتقار المثالى للجسد التى هى بدورها إرادة فى الهدم تجهل ذاتها . «ما أوجدت العوالم الأخرى فى هذا العالم سوى الآلام والشعور بالعجز» .

٤ - نقد نيتشه «لفكرة العالم الآخر» تعنى التحول إلى الإنسان والأرض .

يعبر نيتشه عن فكرة «موت الاله» من خلال تصوره المثلث «للفضيلة والعالم الآخر واحتقار الجسد» ، فتتبدل قيم العلاقات الأساسية كلها وتمحص من جديد، وتصبح الأرض هى المقياس الأخير، وفى الاخلاص للأرض يتم العثور على معنى الإنسانية(١) .

يقول زرادشت: «لقد علمتنى ذاتى عزة جديدة أعلمها الآن للناس، علمتنى ألا أخفى رأسى بعد الآن فى رمال الأشياء السماوية، بل أرفعها رأساً ترابية تبتدع معنى الأرض(٢) .

ولما كان «موت الاله» يستتبع حتماً «موت الانسانية»، فلن يكون هناك «ما وراء» ولن يوجد سوى «هنا والآن» ، ومن ثم تكتسب «هنا والآن» أعظم دلالة ممكنة - كما سيتضح لنا فى فكرة نيتشه عن العود الأبدى - كبديل ضرورى لفكرة

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ٧٥ - ٨١ .

(2) ".. nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu steckent, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden Kopf, der der Erde Sinn schafft!" .

(-) Nietzsche, F. : "Also Sprach Zarathustra", "Von den Hinterwelten", S. 298 .

الخلود فى العالم الآخر وفيها يتحقق الخلود للإنسان فى هذه الحياة، وتصبح كل لحظة أبدية، ويصبح كل فرد إلهاً بمعنى القدرة على ابداع القيم الخاصة به[1].

هاجم نيتشه رجال الدين الذين ينادون بفكرة العالم الآخر الميتافيزيقية، ورأى أنهم يتظاهرون بالايمان، ولا يمكن أن تعزى إليهم فضيلة الاخلاص «... لقد عرفتهم جد المعرفة، أولئك المتجلين على صورة الأله ومثاله، فتيقنت أن جميع رغباتهم تتجه إلى أن يؤمن الناس بهم، وأن يصبح كل شك فيهم خطيئة، وما فات مداركى ذلك الايمان الذى يدعون رسوخه فيهم، فإنهم لا يؤمنون لا بالعوالم الأخرى، ولا بقطرات الدماء تفتدى العالم، بل هم كسائر الناس يعتقدون بالجسد، ويرون أن أجسادهم هى الكائن الواجب الوجود، غير أن هؤلاء الناس يرون الجسد كائناً معتلاً، .. وذلك ما يدفعهم إلى الاصغاء إلى المبشرين بالموت، وما يهيب بهم إلى التبشير بالعوالم الأخرى»[٢] .

من ذلك نتبين أن المعنى الأول «لفكرة موت الاله» ينطوى على نوع من العلو السلبى المقلوب الذى يتجه إلى هذه الأرض وهذا العالم بدلاً من العالم الآخر، ويستبدل بالعالم الآخر الأرض بعد أن يضفى عليها كل صفات هذا العالم المتعالية.

(٢) المعني الثاني : المحافظة علي الطابع البطولي في الوجود الانساني :

«... استحلفك بحبى ورجائى، لا تقص البطل الموجود فى نفسك، وقدس أملك الأمثل ... يجب أن تكون جميع الكائنات الهية[٢] ... ويجب أن تكون جميع الأيام مقدسة فى نظرى، وما هذه الكلمة إلا كلمة الحكمة المرحة»[٣] .

يريد نيتشه أن نحافظ على الطابع البطولى فى الوجود الانسانى حتى بعد موت الاله، وأن نرد إلى الحياة ما كان يبدو بوصفه الهياً غريباً ومتعالياً؛ فهو يهدف إلى إثارة مناخ عظمة بطولية لدى الانسان، ذلك أن الانسان قد أساء استخدام الأرض بانكاره اياها، أما الانسان الأعلى الذى يعلم أن الاله القديم قد مات أى الذى يعلم

---

(1) Nietzsche, F. :"Thus Spoke Zarathustra", p. 25 .

(٢) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت «الجزء الأول» المأخوذون بالعالم الآخر» ص : ٥٦.

(2) ... göttlich sollen mir alle Wesen sein.

(3) Nietzsche, F. : "Also Sprach Zarathustra", Zweiter Teil, "Das Grablied", S. 368 .

أن المثالية المتعالية قد بلغت غايتها، فلا يرى في العالم الآخر سوى انعكاس وهمى للأرض، لقد ارتد الوجود إلى الأرض، وارتكزت حريته على الأرض، وأصبحت حرية من أجل الأرض والأحشاء التى ولد منها كل ما يتبدى فى الضياء ويدوم فى الزمان، ويتخذ موقعه فى المكان، وحيثما كان يقف الاله بالنسبة للانسانية تقف الأرض الآن .

«اخلصوا للأرض، يا اخوتى، بكل قوى فضائلكم، ولتكن محبتكم الواهبة، ومعرفتكم خادمة لروح الأرض ..»[١] .

يرى نيتشة أن الإيمان يمنع المرء من البحث عن ذاته، وهو يطلب من معاصريه أن يجحدوه كى يعثروا على أنفسهم «... آمركم أن تضيعونى لتجدوا أنفسكم، ولن أعود إليكم إلا عندما تكونوا قد جحدتمونى جميعاً ...»[٢] .

من ذلك يتبين لنا أن نيتشه يؤكد على أهمية العنصر البطولى فى الوجود الانسانى، فيصبح الانسان من الناحية الجوهرية هو «الخالق»، وليس لحب المبدع لذاته طابع الأثرة الوضيعة، بل هو محض اسراف بالذات «...ولكنى أطلق على هذه الأنانية عنوان العافية والقداسة». وهناك أنانية أخرى فريسة الفقر والجوع، وتبغى السرقة على الدوام، إنها أنانية المرضى بل الأنانية المريضة، أما الأنانية الغنية، فهى تود دوماً أن تتحول إلى حياة أوفر غنى، وأكثر امتلاء وقوة، إلى حياة فياضة تهب من غناها، وتعبر هذه الحياة التى تنمو وتتزايد دونما انقطاع، وهذا البحث عن الذات فى انتصارات على النفس دائمة التجدد عن صيغة الوجود الحقيقية للخالق، أو للإنسان الذى تحرر من الاله .

يرى نيتشه أن الميراث محفوف بالمخاطر وأن جنون القرون يتمثل فى التفسير المثالى

---

(1) - ".. Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder mit der Macht eurer Tugend.."

(-) Ibid., "Die Reden Zarathustras", "Von Den schenkenden Tugend", S. 338 .

(٢) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت «الجزء الأول – الفضيلة الواهبة ، ص : ١٠٣ .

للانسان والعالم، ولذا ينادى «بقلب المثالية» أو «قلب العلو» عن طريق فكرة موت الاله، وفى هذه اللحظة فقط تتفتح امكانيات الانسان بحرية. «..هنا لك ألف درب لم تطأها قدم البتة، وألف غاية، وألف أرض خفية فى الحياة، فلا الانسان، ولا الأرض، ولا البشر[1] استنفدا أو اكتشفا» .

يحل نيتشه الأرض محل الاله المسيحى، ومحل مملكة المثل الأفلاطونية، ولا يغيب عنا أن الأرض إلهة قديمة عند اليونان، وهى إلهة بلا شكل أو حدود مادية، كما أنها قريبة وصعبة الإدراك، وأن الفلسفة عند نيتشه حنين إلى العالم اليونانى. كما يعد «الانسان الأعلى» بديلاً لفكرة «الاله الذى قضى نحبه»، فهو الآن «نور العالم» وهو ما كان الاله من قبل[2] .

يرى نيتشه أن «المبدعين قساه القلوب». «قال لى الشيطان يوماً أن للرب جحيماً هو جحيم محبته للناس، وقد سمعته يقول أخيراً: لقد مات الاله، وما أماته غير رحمته .. إن المحبة العظمى تتعامى عن رحمتها، لأن لها هدفها الأسمى وهو خلق من تحب»[3] .

إن الهدف المتسق فى فكر نيتشه يتمثل فى العلو بالانسان إلى مرتبة يمكنه من خلالها أن يحتل مكان الاله القديم، وتقوم محاولة نيتشه لتحقيق ذلك على ثلاث مراحل :

١ – سبرغور العالم كما يوجد، والتوغل فيما وراء المظهر بغية اكتشاف الحقيقة.

٢ – تعديل التقويم الأخلاقى قائم على أن الانسان مقياس الأشياء .

٣ – تقبل العالم على ما هو عليه وذلك هو ما يعنيه حب المصير[4] .

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٨٣ .

(٢) المرجع السابق، ص ٧٥ .

(–) يستخدم نيتشه كلمة الاله من حيث مدلولها الوظيفى، أى من حيث الخلق والابداع، ويرى أن فكرة وجود الاله تتعارض مع فكرة الخلق والابداع التى يريد أن يضيفها على الانسان الأعلى، والتى تقوم عليها حضارة المستقبل بأسرها – إذ لو كان هناك آلهة لما بقى شئ يمكن خلقه .

(٣) فريد ريش نيتشه : «هكذ تكلم زاردشت» – الجزء الأول : فى الجزر السعيدة»، – الرحماء ، ص ص : ١١٣ – ١١٧ .

(4) Nietzsche, F. : "Thus Spoke Zarathustra", P. 11 .

(٣) المعني الثالث: موت الاله يعني التحرز من روح الثقل أو العلو عن الميراث الميتافيزيقي التقليدي «استخدام رموز الرقص والطيران والضحك للتعبير عن هذا المعني»:

يقول زرادشت: «...إن الاله الذى يمكننى أن أؤمن به هو الاله الذى يمكنه أن يرقص[١] ... فعندما تراءى لى الشيطان رأيته جامداً مستغرقاً، ملؤه الجد والجلال فقلت هذا هو الروح الثقيل[٢] الذى تتساوى جميع الحالات لديه، وإذا أردت القتل فلا تستعن بالغضب، بل استعن بالضحك، فهيا بنا أن نقتل الروح الثقيل،..اننى مازلت راكضاً منذ تعلمت المشى، وهأنذا أطير ولست بحاجة إلى من يدفعنى لأتحرك، لقد أصبحت خفيفاً فأطير محلقاً فوق ذاتى، وأشعر بأن إلهاً يرقص فى داخلى»[٣] .

من النص يتضح لنا أن نيتشه يستخدم مصطلح الرقص ليرمز به إلى معنى من معانى العلو فى فكرة موت الاله، فالرقص يلزمه الشعور بالخفة والنشاط، والمرح، والمعنى المقصود هو التحرر من أثقال وقيود الميراث الميتافيزيقى بأسره. فالرقص رمز يدل على التحرر من «روح الثقل» الذى يعوق الحرية الانسانية .

يقول نيتشة: «أنا من يدافع عن الاله أمام الشيطان، وما الشيطان إلا الروح الثقيل، فهل يسعنى أن أكون عدواً لما فيكن من بهاء ورشاقة وخفة روح... إنه اله يجلب المسرة حتى فى بكائه .. فإذا ما رقص فسأرافقه أنا بانشادى، فتجئ نغماتى هزيجاً أصفع به الروح الثقيل، روح الشيطان المتعالى الذى يقول الناس إنه يسود العالم»[٤] .

---

(١) يمكن تفسير هذا النص على النحو التالى : إن الاله الذى يمكننى أن أومن به هو الاله الذى يحررنى من أثقال الميراث الميتافيزيقى التقليدى «الاله القديم»، وهو الذى يفتح المجال الأقصى أمام حرية الإنسان .

(2) der Geist der Schwere .

(3) "... Jetzt bin ich Leicht, Jetzt fliege ich, Jetzt sehe ich mich unter mir;Jetzxt tanzt ein gott durch mich".

(-) Nietzsche, F. : "Also Sprach Zarathustra", "Vom Lesen und Schreiben", S. 307 .

(٤) فريد ريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» – الجزء الثانى – «نشيد الرقص ص : ١٣٥ .

من الواضح أن نيتشه لا يتناول كلمة «الاله» من حيث مدلولها الدينى - **فالأمر هنا بعيد كل البعد عن الاله بالمفهوم الدينى** - وهو عندما يذكر كلمة الإله هنا يعنى الروح الخفيفة الراقصة المرحة التى تقف على طرفى نقيض مع روح الثقل، وهذه الروح الخفيفة ضرورية للابداع والتحرر، فالألوهية، وما يلزم عنها من معانى العلو يمكن الرمز إليها من خلال مصطلح الرقص أو التحرر من روح الثقل».. وما أنا بالمعبر عن أسمى المعانى بالرموز إلا عندما أدور راقصاً ...»، ويقول : «.. أنا عدو كل صنم[1] نارى يضطرم فى وجومه»[2] .

أوضح نيتشه أن التخلص من هذا الميراث لا يتم إلا على مراحل، وذلك حتى يتمكن الانسان فى النهاية من العثور على ذاته، يقول بهذا الصدد: «... وأنا أيضاً تعلمت الصبر والانتظار إلى زمان طويل، ولكن ما انتظره إنما هو أنا، وقد تمرنت على أن أقف وأمشى، وأركض، وأقفز، وأتسلق، وأرقص ... فمن يريد أن يتعلم الطيران يوماً عليه أن يتدرب أولاً على الوقوف، فالركض، فالقفز، فالتسلق، فالرقص، وليس لأحد أن يسرع إلى الطيران رأساً[3] ... وإذا رأيتنى راقصاً، فاعلم أننى اقتربت من هدفى، فإننى أحب الجرى فى المجال البعيد؛ لأن فى الأرض مستنقعات كثيرة، ومعاثر لا تجتازها إلا الأرجل الراقصة المنزلقة، وإذا أردتم اجادة الرقص، فعليكم ألا تأنفوا من الانقلاب على رؤوسكم»[4] .

يوضح نيتشه فى النص السابق وظيفة الرقص والجرى فى المجال البعيد، أى العلو بمعنى تجاوز حالة إلى حالة أخرى تعلوها على أنها وسيلة لاجتياز المعاثر على الأرض بغية تحقيق الهدف وهو الانسان الأعلى، كما تشير عبارة «الانقلاب على رؤوسكم» إلى فكرة انقلاب القيم، وما يتبع ذلك من قيم جديدة يبدعها الانسان الأعلى بعد «موت القيم القديمة» أو «موت الاله القديم» .

---

(١) المرجع السابق : الجزء الثانى : على جبل الزيتون ، ص ١٩٩ .
(٢) تشير كلمة صنم إلى كل ما قام الإنسان بتأليهه فى الميراث الميتافيزيقى القديم .
(٣) المرجع السابق، الجزء الثالث : «الروح الثقيل»، ص ٢٢٣ .
(٤) المرجع السابق، الجزء الرابع ، الإنسان الراقى، ص : ٣٢٢ .
وأيضاً :

(٤) موت الإله بالمعني العدمي :

جاء في النص المشهور لنيتشه عن «المجنون» الذى راح يلقى على أبناء جيله مسئولية الحدث الهائل المجهول، ويحملهم ويحمل نفسه ذنب الجريمة التى لم يسبق لها نظير ما يلى : «هل سمعتم عن ذلك المجنون الذى أشعل مصباحاً فى الضحى، ومشى فى السوق وهو يصرخ صراخاً لا ينقطع. إنى أبحث عن الاله (أبحث عن الاله.) وتجمع حوله عدد كبير من الكافرين الذين راحوا يهزأون به ويتعجبون منه، وهم يتصارعون ويتضاحكون: هل تاه هذا الرجل كما يتوه الأطفال؟ أم كان مهاجراً ثم عاد؟ وقفز المجنون وسط الجمع الغفير وراح يسلط عليهم نظراته الثاقبة وهو يهتف قائلاً : «أين ذهب الاله: أنا أتولى الإجابة عنكم : لقد قتلناه – أنتم وأنا نحن جميعاً قتلته! لكن كيف فعلنا هذا؟ كيف استطعنا أن نعب البحر؟ ماذا فعلنا لكى نفصل هذه الأرض عن شمسها؟ وإلى أين نتحرك الآن؟ إلى أين نتحرك بعيداً عن كل الشموس؟ ألا نتخبط بإستمرار فى كل إتجاه؟ هل بقى هنا لك ما هو أعلى وما هو أسفل؟ ألا نضل فيما يشبه العدم؟ ألا يلفح الفراغ وجوهنا؟ أم تزداد البرودة ويجن علينا الليل والمزيد من الليل؟ مات الاله، ونحن الذين قتلناه. فكيف نعزى أنفسنا ونحن أعتى القتلة؟ أقدس ما ملكت البشرية وأقواه قد سقط تحت سكيننا مضرجاً فى دمائه – فمن يمسح عنا هذا الدم؟ أين الماء الذى يطهرنا؟ أليست عظمة هذا الفعل أعظم منا؟ ألا يتحتم أن نصبح نحن آلهة كى نكون جديرين به – لا لم يوجد أبداً فعل أعظم من هذا الفعل – وكل ما سيولد بعدنا سيدخل بسببه فى تاريخ أسمى من كل تاريخ عرفه الانسان! » .

كابوس غريب يدور فى ذهن مجنون حالم ينتهى بأن يصمت، ويبادل من حوله نظرات الذهول، ويلقى بمصباحه على الأرض فيتحطم وينطفئ، فهو «آخر العدميين» والطائر الذى يسبق العاصفة فيلمح الظلال الزاحفة التى توشك أن تلتف على أوربا[١] .

---

(١) عبد الغفار مكاوى : مقال «كن نفسك» – قراءة لبعض نصوص نيتشه النفسية ، ص ص : ٣٠ – ٣١ .

ويمكننا الذهاب إلى أن «المجنون» يرمز إلى نيتشه نفسه، كما يرمز «مكان السوق» إلى معاصريه، والقصة تعرض الأسس التي يقيم عليها نيتشه فلسفته بأسرها؛ فلقد مات الاله في قلوب الناس، قتله العلم والعقلانية، ولكن بدون الاله يصبح الكون بلا معنى، ويختفى كل شئ كان مسئولاً عنه، وتختفى الأحكام الخلقية بأسرها، كما تختفى كل التصورات الخاصة بالصواب والخطأ، والخير والشر، إن أوربا الحديثة تسقط فى فراغ العدم، وهذا العالم الخلو من المعنى لا يمكن احتماله؛ لذا فإن مهمة نيتشة الأساسية هى محاولة العثور على معنى الوجود الانسانى الخالص(١) .

يعنى «موت الآله» – إذن – أن الحياة الانسانية لم يعد لها أى خلفية أو جذور ترتكز عليها، ولم تعد تشملها حكمة تقع فيما وراء حدود ذاتها، ولم تعد توجهها معايير تدعى لنفسها المشروعية المطلقة، ولم تعد الانسانية تعرف أى مخاطرة عنيفة سوف تتعرض لها، والآن وقد حُرمت من الأمان القديم، ما الذى يحدق بها من كل جانب؟ لا شئ سوى العدمية – العدمية تتوعدنا(٢) .

يرى نيتشه أن «موت الاله» حدث من أعظم أحداث العصور الحالية، ويعنى زعزعة الاعتقاد فى الاله المسيحى بعد أن ألقى هذا الحدث بظلاله الأولى على أوربا، إن هذا الحدث العظيم ينأى عن إدراك الناس، ويعنى انهيار – كل ما يقوم عليه هذا الاعتقاد ويحيا به، أى انهيار كل الأخلاق الأوروبية أو تلك السلسلة الطويلة من أنواع الدمار والانهيار والسقوط التى نواجهها .. ترى من هو المنبئ بهذا الحدث الضخم المخيف ؟ نحن الذين نبقى منتظرين فوق الذرى، ونقف بين الماضى والمستقبل، نحن الذين وُلدنا قبل الأوان .

ويقول مهللاً «بالفجر الجديد» : «إننا نحن الفلاسفة وأحرار الروح نشعر عند سماع نبأ موت الاله القديم بأن فجراً جديداً يشع علينا من نوره، وأن قلوبنا تفيض بالعرفان والدهشة والرجاء والتوقع – أخيراً يبدو لنا الأفق حراً من جديد، وأخيراً تعاود سفننا الانطلاق لتواجه كل الاخطار، ويتغلب العارف على تردده، ويقدم على

---

(1) Nietzsche, F. : "Thus Spoke Zarathustra", pp. 9 -10 .
(2) Allen, E. L. : From Plato .. pp. 174 - 175 .

المغامرة، ويمتد البحر – بحرنا – ويتضح أمامنا، ونحس أن هذا البحر المفتوح لم يوجد أبداً قبلنا»[1].

يبدو من النص السابق أن تلاشى أو إضمحلال الاعتقاد بالإله يفتح الطريق لطاقات الانسان الخلاقة كى يتطور بكل ما فى الكلمة من معنى، فلم تعد عين الانسان تتجه إلى مجال فائق للطبيعة أو إلى العالم الآخر أكثر من عالمنا هذا، فيذهب نيتشه فى «أفول الأصنام» إلى أن «مفهوم الاله» استخدم حتى الآن كأكبر اعتراض على الحياة والوجود، وفى «خصم المسيح» يرى أنه عن طريق «فكرة الإله» أشعلت الحرب ضد الحياة وإرادة الحياة، وأن «فكرة الإله» قناع يخفى من ورائه تشويه هذا العالم والافتراء عليه[2] .

يمكننا أن نذهب إلى أن «موت الاله بالمعنى العدمى» يقوم على فرض أساسى مؤداه «أن كلمة الاله التى ذكرها نيتشه بعيدة تماماً عن المدلول الدينى لها، بل هى «علم وجود» يظهر فى صورة أخلاق معادية للحياة، أى أن نيتشه يتناول تحت قناع كلمة «الإله» العلاقة بين الفكرة الأنطولوچية، والمثل الأخلاقى الأعلى، أو التمييز بين الأصيل واللاأصيل، ونيتشه حينما يتكلم عن الاله، فهو يتكلم عن صيغة من صيغ الأنطولوچيا، كما أن عنف حربه على المسيحية ينجم عن فكرة الوجود التى طرأ عليها تحول جديد، ذلك أنه لا يجابه إله الأديان، وانما إله الفلاسفة، كما أن كفاحه موجه ضد أنطولوچيا أخلاقية، حتى حينما يهاجم الإله المسيحى مهاجمة قاسية بلا هوادة». ويلزم عن هذا الفرض النتائج الأربع التالية :

---

(1) .. Wir Philosophen und freien Geister" Fühlen uns bei der Nachricht, dass der "alte Gott", ist wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt; unser Herz Strömt dabei über von Dankbarkeit Erstaunen Ahnung, Erwartung endlich erscheint uns der Horizont Wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, des meer, unser Meer Liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so "Offnes Meer".

(-) Nietzsche, F. : "Die Fröhliche Wissennschaft, Fünftes Buch 343, S. 206 .

(2) Copleston, F. : "A History of Philosophy", p. 179 .

١ – إذا كان نيتشه قد شن حرباً ضروساً على أفلاطون، فهو انما يحارب فى أفلاطون نزعة تعمل عبر التاريخ الغربى لا أفلاطون التاريخ .

٢ – أن هدف نيتشه هو «قلب الأنطولوچيا التقليدية» أو «صياغة التقويم الأنطولوچى والأخلاقى المقلوب» وما يتضمن من علو دينى يقوم على ضرورة تحرير الموجود من الأنطولوچيا الأخلاقية، ويدعو إلى براءة جديدة فى الحياة، وهذا ما يعنى بالتحول فى جميع القيم أو إعادة تقويم القيم .

٣ – إن حذف الفارق الانطولوچى يمثل أعلى نقطة بلغتها الإنسانية: «نقطة منتصف النهار» (الظهيرة العظمى) أو نقطة الظلال (إشارة منه إلى أفلاطون)[١] .

٤ – أن كلمة الإله تشير إلى عالم آخر خاص بالوجود الأصيل، وهو عندما يرفض التمييز بين عالمى الحقيقة والمظهر[٢] يصيغ فكرته فى قضايا أربع :

أ – الأسباب التى دعت إلى تسمية «هذا العالم» عالم مظهر تؤيد على العكس حقيقته، فلا حجة تدعم حقيقة غيرها على الاطلاق .

ب – الصفات المميزة «الجوهر الأشياء» هى الصفات المميزة للوجود والعدم. فلقد استنبط «عالم الحقيقة» من معارضة العالم الحقيقى، وأنه بالتأكيد عالم مظهر، وهو لا يعدو أن يكون ناجماً عن وهم رؤية أخلاقية .

جـ – لا معنى للحديث عن «عالم آخر» إلا إذا سادت فينا غريزة الافتراء والتحقير، ووضع الحياة موضع الشبهة، لأننا ننتقم من الحياة بتخيلات عن حياة أخرى أفضل .

---

(١) لا يتحدث نيتشه عن زوال الظل، بل عن أقصر الظلال، فهو يعارض التقسيم الثنائى الأفلاطونى بينما يحتفظ ببقية من هذا الفارق، ويراه رؤية مختلفة تماماً تقوم على رؤية سبب الأشياء المتناهية بأسلوب جديد يتمثل فى «إرادة القوة»، كما يرى الوجود فى الزمان بمثابة «عودة الشبيه الأبدية» كما سيأتى بيانه، وبذلك يصبح لكلمة الاله لدى نيتشه مدلول الوجود الميتافيزيقى، ويصبح إلغاء الثرثرة حول العالم الآخر بمثابة «موت الاله» الذى لا يعنى سوى «بداية العالم الأرضى».

(–) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ١٧٤ – ١٧٥ .

(٢) ذهب نيتشه إلى أن المظهر مختلف لدى الفنان، وأكثر حقيقة من المظهر فى الفكر التصورى الخالص، ففى المظهر الناجم عن الفن، تتحول الأشياء نفسها، والفنان يعتبر المظهر فى مرتب أسمى، وهو ليس عالماً آخر ينتقص من قيمة الأرض، وإنما يعيد الواقع مرة ثانية فى صورة اصطفاء، وليس الفنان المأسوى متشائماً بل يرتضى كل ما كان اشكالياً ورهيباً، أنه ديونيزيوسى – فالفنان المأسوى عند نيتشه يخترق كل مظهر على الدوام فيبلغ إلى الواقع المخيف الذى يفتقر إلى المظهر كوسيلة يواسى بها نفسه .

د - تقسيم العالم إلى عالم حقيقى، وعالم مظهر (على نحو ما تفعل المسيحية وكانط) جاء من وحى التدهور، وهو عارض يشير إلى تراجع الحياة .

من ذلك يتضح لنا أن الهدف الأساسى عند نيتشه هو قلب الأنطولوجيا والتقويم الذى سبقها، فالواقع الحقيقى هو المظهر والمحسوس، والزمنى والصيرورة، ومع ذلك يستخدم نيتشه ذلك التمييز بين عالمى الحقيقة والمظهر الذى حاربه، «فالأرضى» عنده هو الصحيح والحقيقى والعالم الميتافيزيقى، وهو بذلك يستخدم الفارق الذى أراد الغاؤه كى يحقق معنى الانقلاب، وقد يعنى ذلك أن هذا الفارق ربما حمل معنى لا تناله عملية القلب[1] .

وإذا كان «موت الاله» يعنى «موت القيم»، و «فراغها من المعنى»، أو بعبارة أخرى يعنى «العدمية»، فإن نيتشه يصف مجئ العدمية بقوله: « ... إننى أنتمى إلى التاريخ الذى يبدأ بالقرنين القادمين، فأصف ما هو آت، وأصف ما لم يعد يستطيع أن يأتى إلا بهذه الصورة، مجئ العدمية .. هذا المستقبل يتحدث الآن بمئات الإشارات، وهذا المصير يعلن عن نفسه فى كل مكان، لقد استعدت الآذان منذ الآن لسماع موسيقى المستقبل هذه، والحضارة الأوروبية بأسرها تتجه نحو الكارثة، وهى تعانى من توتر معذب ناجم عن انهيار يتلوه انهيار بلا توقف ولاتوان، مثلها فى ذلك مثل نهر يريد الوصول إلى النهاية، ولم يعد يفكر؛ لأنه أصبح يخاف من التفكير»[2] .

لقد تمرد الانسان على كل القيم العليا، وقتل هذا التمرد والعصيان الاله؛ لأنه قد شاهد عمق وهوية الانسان، وكل معانيه الخفية، وكل قبحه الداخلى، ولا يستطيع الانسان أن يحتمل وجود شاهد عليه؛ لذا كان لزاماً أن يموت، والآن وقد مات، يواجه الانسان محيطاً من الريبة والشك ومن العدمية التى لا تقف عند حد[3] .

يعلل نيتشه أسباب هذه العدمية فيما يلى :

«لماذا أصبح مجئ العدمية أمراً ضرورياً؟ لأن القيم التى تمسكنا بها حتى الآن قد وصلت إلى نتائجها الأخيرة؛ لأن العدمية هى النتيجة المنطقة النهائية لقيمنا ومثلنا

---

(١) المرجع السابق ، ص ص : ١٧٦ - ١٧٧ .
(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 3.
(3) Hubben, w. : "Four Prophets of Our Destiny". p. 112 .

العظمى، لأننا يجب أن نجرب العدمية قبل أن نكتشف حقيقة هذه القيم .. نحن فى حاجة إلى قيم جديدة»[1] .

ويلاحظ من ذلك اهتمام نيتشه بتشخيص العدمية الحديثة كمقدمة ضرورية لعلاجها بصورة إيجابية، كما يلاحظ أن الاتجاه السائد فى فكرة عدمى بمعنى أنه يقوض كل المفاهيم والتصورات السابقة، فيقوض الأخلاق بتوضيح أساسها اللا أخلاقى، ويحطم العقلانية بتوضيح أساسها اللاعقلانى، ويلغى العالم الآخر الميتافيزيقى ليعبر عن مظاهره بصورة إنسانية .

يشير نيتشه فى مؤلفه «الحكمة المرحة» إلى الأخطاء الأربعة التى يرتكبها الإنسان:

١ – أنه لا يرى نفسه سوى كائن ناقص .

٢ – أنه يضع نفسه خطأ مع مرتبة الحيوان والطبيعة .

٣ – أنه يضفى على نفسه صفات خيالية .

٤ – أنه يخترع لوحات جديدة للقيم، ويعتبرها قانوناً أبدياً لا مشروطاً[2] .

ذهب نيتشه إلى أن جذور العدمية تنبت من الأخلاق المسيحية، ورأى أن «الشك فى الأخلاق» هو الأمر الحاسم هنا، فنهاية التفسير الأخلاقى للعالم، والقول بأن «كل شئ يفتقر إلى المعنى» كل ذلك يعبر عن تفسير للعالم يصعب الدفاع عنه مما يثير الشك فى أن كل تفسيرات العالم كاذبة[3] .

ويعبر «موت الاله» عن تاريخ مزدوج، تاريخ انقضى، وآخر لا يزال يشير إلى مهمة آتية؛ فالانسان الحديث نهاية حركة روحية وأخلاقية امتدت أكثر من ألفى عام، أو هو نهاية الفلسفة المسيحية والميتافيزيقية، وبعبارة أخرى، هو نهاية تقويم معين .

والعدمية هى التى استوقفت الانسان، وهى «أبعث الضيوف جميعاً على القلق» فعندما نشرت ظلالها الأولى على طريق البشر، توقفوا ورفضوا معاودة المسير – إن العدمية ماضية فى طريقها، ونحن نعيش تباشيرها[4] .

---

(1) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 3.
(2) Nietzsche, F. : "Thus Spoke Zarathustra", pp. 9 - 12 .
(3) Nietzsche, F. : : "The will to Power" p. 7 .
(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ص : ١٧٩ .

والعدمية تعني: «أن القيم العليا تُنتقص قيمتها، وأننا نفتقر إلى الهدف، كما لم يعد ثمة جواب على السؤال «لماذا»[1]؛ لقد فقدت الحياة الانسانية سبيلها، وتوارت سماء المثل الأخلاقية، وفقد التفسير الأخلاقي والأنطولوجي للوجود فى الميتافيزيقا الغربية قوته الملزمة فلا سند من بعد، وبحلول العدمية تبدأ مسيرة الالغاء الذاتى فى الأخلاق المسيحية، أى الإلغاء الذاتى للفارق بين عالمى الحقيقة والمظهر، ولابد أن تتم مسيرة التاريخ، فتموت الأخلاق من تلقاء ذاتها، وتلاقى الأنطولوجيا الميتافيزيقية نهايتها المرتقبة، ويرى نيتشه أننا نعيش هذا الطور النهائى بصفتنا شهوداً لموت الاله» .

وأما عن نتائج العدمية فى مجالات العلم والفلسفة والسياسة ونظم الاقتصاد والتاريخ والفن فيقول : «.. ترى إلى أى مدى تأثر العلم والفلسفة بالأحكام الأخلاقية ؟ ألم يؤد ذلك إلى عداء العلم أو تكوين عقلية ضد العلم .. مازلنا نفتقر إلى «نقد الأخلاق المسيحية» ... النتائج العدمية للعلم الطبيعى ومحاولاتها فى الهرب إلى «الماوراء» أدت إلى تحطيم الذات، وتكوين عقلية تخاصم العلم، فمنذ كوبرنيقوس وإلى يومنا هذا يدور الانسان من المركز إلى المجهول» .

وعن العدمية فى السياسة والاقتصاد يقول : «النتائج العدمية فى طرق التفكير فى نظم السياسة والاقتصاد جعلت جميع المبادئ مصطنعة من الناحية العملية : مناخ الديمقراطية، عدم الأمانة، الاشتراكية والفوضوية، نظام العقاب ... أما فى الفن فنحن نفتقر إلى الفن الأصيل فى عالمنا الحديث، كما تظهر العدمية لدى المؤرخين من خلال عملية التأريخ»[2] .

ينتقد نيتشه الافتراضات الأخلاقية المسيحية التى تزعم أنها تكفل للانسان قيمة مطلقة، فتعارض وجوده العرضى فى فيضان الصيرورة، وتخدم المدافعين عن الاله وتزعم أنه لدى الانسان معرفة بالقيم المطلقة، ومن ثم لديه معرفة كافية عن أكثر الأشياء أهمية، فتصبح الأخلاق الترياق العظيم ضد العدمية العملية والنظرية[3] فبقدر ما نؤمن بالأخلاق نطلق عبارات عن الوجود[4] .

---

(1) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 9 .
(2) Ibid., pp. 7 - 8 .
(3) Ibid., pp. 8 - 9 .
(4) Ibid., p. 10 .

والعدمية عند نيتشه مرحلة متوسطة أو مرحلة انتقال يتم التغلب عليها عندما لا ننتقص من قدر عالمنا الأرضى، بل نعتبره عالماً يشع فى ضياء تجربة جديدة للوجود، كما أن العدمية مرحلة مرضية؛ لأنها تستتبع تحولاً فى الوجود الانسانى، فيبدو الوجود وكأنه قد فقد القيمة أو أضحى بلا معنى، ولا يعبر ذلك كله إلا عن مرحلة انتقالية[1]. يقول نيتشه بهذا الصدد: «تمثل العدمية مرحلة انتقالية مرضية، وتنشأ هذه الصفة المرضية من الافتقاد إلى المعنى والقيمة بصفة مطلقة»[2] .

أما عن الأطوار المختلفة للعدمية فى مرحلة الانتقال ، فتتمثل فى التشاؤم «كشكل مبدئى للعدمية»، ويرى نيتشه أن هناك «تشاؤم الضعف» وهو الذى يدين الحياة، وينكرها لما تتسم به من قسوة وفوران وصيرورة، وهناك «تشاؤم القوة» الذى لا يسمح بتزوير الحياة بواسطة المحسنات اللفظية، وهو تشاؤم يملك من القوة ما يمكنه من عدم الاقرار بحقيقة ولا بطبيعة مطلقة للأشياء، ولا بأشياء فى ذاتها».

وعن أسباب ظهور التشاؤم يقول :

١ – معظم الطبائع القوية فى الحياة والتى يرجى لها أعظم مستقبل قد أفترى عليها حتى الآن على اعتبار أنها لعنة تثقل كاهل الحياة .

٢ – إدراك المرء للشجاعة والاخلاص والارتياب الجرئ على أنها صفات وغرائز تعادى الحياة .

٣ – نجاح وازدهار المتوسطين والمعتدلين الذين تجردوا تماماً من المشاعر بهدف الصراع، فى حين يخفق النوع الأعلى، وتنال الكراهية الغريزية – كناتج للتدهور والانحلال – قدراً لا بأس به من التشجيع .

٤ – تزايد الألم والمعاناه والقلق والتهور مما يؤدى إلى الاضطراب الجماعى والفوضى التى تسمى «بالحضارة»، فيفقد الفرد الذى يواجه الآلية شجاعته، ويصبح خاضعاً مذعناً مستسلما[3] .

يخفق المرء فى أن يدرك أن التشاؤم ليس مشكلة بقدر ما هو عرض، وأن اسم «التشاؤم» ينبغى أن يحل محله اسم «العدمية»، فألا أكون أفضل من أن يكون الوجود

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ١٨٣ .

(٢) المرجع السابق، ص : ١٨٤ .

(3) Nietzsche, F. : The Will to Power, p. 22 .

مرضاً أو علامة على الأفول والتدهور؛ فالمذهب العدمى مجرد تعبير عن «التدهور الفسيولوجى»[1] .

وينشأ عن العدمية كحالة نفسية حالة من اليأس والاضطراب، فأما اليأس فهو نتيجة لجهد عقيم في اكتشاف معنى وهدف نهائى للتاريخ، واليأس من أى فرصة للشفاء، والعودة مرة أخرى إلى حالة من الهدوء المخجل عند مواجهة الذات كما لو كان المرء يخدع ذاته منذ أمد بعيد، وأما عن الاضطراب فهو حالة نفسية يصاب بها المرء حينما يخفق فى اكتشاف صيغة موحدة منظمة للكل، وحينما يخفق فى النفاذ إلى بنيان العالم ولا يجد له فيه وضعاً محدداً.. «لقد فقد الانسان الايمان بقيمه الخاصة، فلم يعد الكل الجدير بالتقويم ذا أثر يذكر»[2] .

ومن آثار العدمية النفسية شعور الفرد بأنه ملقى به فى عالم ملؤه الضياع، فيمتنع عليه الادراك، ولا يعلم من أين جاء، أو إلى أين يذهب؛ إنه الشعور الخانق بالحيرة، وعندما يعرف استحالة «فكرة عالم الحقيقة الميتافيزيقية» تثبط همته، وعندما يعرف أن الصيرورة هى الحقيقة الوحيدة لا يطيق عالمها الذى لا يود أن يرفضه[3] .

إن الإيمان بمقولات العقل هو السبب فى العدمية، فلقد قمنا بقياس قيمة العالم وفقاً لمقولات تعبر عن عالم زائف تماماً؛ لذا فإن كل القيم التى حاولنا بها أن نجعل العالم جديراً بالتقدير، والتى أثبتت بعد ذلك عدم صلاحيتها، ومن ثم انتقصت من قيمة العالم، تعتبر من الناحية النفسية نتائج لوجهات نظر معينة فى المنفعة وضعت بحيث تزيد من سيطرة الانسان، وسلطت هذه الأشياء على جوهر الأشياء مما يدل على سذاجة الانسان المفرطة عندما اعتبر نفسه معنى ومقياساً لقيم الأشياء[4] .

لقد نظر نيتشه إلى مشكلة العدمية فى مؤلفه: «إرادة القوة» من وجهة نظر الأخلاق وحسب، فالعدمية علامة على انحطاط الحياة وذبولها، وتظهر حينما يعترف الانسان بفراغ الأصنام التى آمن بها من المعنى وبطلانها، أما عن موت الاله بالمعنى العدمى فهو يعنى نهاية تاريخ فحسب، أو يشير إلى منبع نضب ماؤه، فالتاريخ يكشف

---

(1) Ibid., p. 24 .
(2) Ibid., p. 12 .
(3) Ibid., p. 13 .
(4) Ibid., p. 14 .

ما خفى منذ البداية بوصفة علامة على التدهور فى التفسير الأخلاقى للعالم[١] .

يقول نيتشه : «فى الواقع لم يتم التغلب على الاله الاخلاقى فحسب»[٢] وفى الكتاب الثانى من إرادة القوة الذى يقع تحت عنوان «نقد القيم التى اعتبرت قيما عليا حتى هذا اليوم» نجد أن قوام مهمته: إنهاء موت الاله من وجهة النظر الأخلاقية «لابد من الاستمرار فى دفع ما يسقط»[٣] .

يرى نيتشه أن العدمية سلبية وإيجابية، أما «العدمية السلبية» فهى تذهب مذهب التشاؤم بسبب غياب القيم ولا غائية الوجود، وأما «العدمية الايجابية» فهى تريد أن تحطم كل ما فقدت الاعتقاد فيه والايمان به، ولقد أنذر نيتشه بحلول العدمية الايجابية التى تظهر ذاتها من خلال الحروب العالمية الأيدلوجية: «سوف تكون هناك حروب لا مثيل لها على الأرض»، فحلول العدمية أمر حتمى، وهى تعنى السقوط الأخير للحضارة المسيحية فى أوروبا، كما أنها تمهد الطريق «لفجر جديد»، لإعادة تقويم القيم، وبزوغ النموذج الأعلى للانسان؛ لذا علينا أن نرحب بهذا الضيف المخيف الذى يقف عند الأبواب[٤] وإذا كانت العدمية علامة على قوة الروح المتزايدة فهى عدمية إيجابية، أما إذا كانت علامة على انهيار قوة الروح فهى عدمية سلبية[٥] .

أما العدمية التامة أو الكاملة فهى النتيجة الضرورية للمثل التى تعبر عن مطامح النفس حتى الآن، والعدمية الناقصة هى التى نعيش فى غمارها «فالافتقار إلى الهدف هو أساس إيماننا – وليس هناك أفضل من أن يكون لدينا هدف لا نتردد من أجله فى أن نضحى ونخاطر بكل ما لدينا، وأن نحمل على كوأهلنا كل سئ، وكل ما بلغ أشد مراتب السوء: إنه «الانفعال العظيم»[٦] .

يشير نيتشه إلى «مفهوم التدهور» كنتيجة للعدمية فيقول :

«لقد ساعد التدهور والمرض باستمرار فى تشكيل الأحكام الأخلاقية، وظهر تفوقه فى الأحكام التقويمية المقبولة .. إن ظاهرة التدهور ضرورية ضرورة الحياة، ويجب

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، ص : ١٧٩ .
(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power", P. 36.
(٣) أويجن فنك ، «فلسفة نيتشه»، ص : ١٨٠ .
(4) Copleston, F. : "A History of PhilosophyS, p. 180 .
(5) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 17 .
(6) Ibid ., p. 19 .

علينا ألا نسرع بالغائها، ومن أخطاء كل مؤسسى النظم الاجتماعية افتراضهم وجود تركيبات اجتماعية لا يظهر فيها الرذيلة أو المرض والعوز والبغاء، ولكن ذلك لا يعنى سوى إدانة الحياة .. فلا يمكن إلغاء العصر عن طريق هذه الأنظمة، ولا يمكن إلغاء المرض أو الرذيلة» ، فالتدهور ليس شيئاً يمكن محاربته، بل إنه ضرورى بصفة مطلقة، ويرجع إلى كل عصر وشعب[1] .

ويقول فى نص هام له : «.. يسمى المرء «بالاله» ما يضعف وما يسبب الضعف، وعدوى الضعف،فالانسان الخير هو أحد الأشكال التى تؤكد على ظاهرة التدهور، أما أسمى فضيلة عند شوبنهاور فهى فضيلة الشفقة،وهى التى يراها أساس كل الفضائل، أما أنا فأراها أكثر خطورة من أى رذيلة أخرى! - فعلى المرء أن يحب المصير - ذلك المصير الذى يقول للضعيف افن واهلك» ، كما يطلق اسم «الاله» عند مقاومة المصير فتفسد البشرية ... علينا أن نستخدم اسم الاله استخداماً جزافياً بغير احترام» .

كما يرى أن «الصورة الأوروبية للبوذية» تظهر جلياً فى «إرادة العدم واللامعنى بصورة أبدية» ، وهذه الارادة تنكر الأهداف النهائية، فإذا كان للوجود هدف نهائى، فلا يمكن التوصل إليه[2] ، ومع ذلك فإن زمان العدمية هو الزمان المتوسط : زمان الانعطاف والضرورة والتعاسة، ويتضمن أربع حقب كبيرة :

١ - الحقبة التى ندرك فيها انهيار قيمة القيم السابقة، ونبصر فيها تناقض سلطة الدين والميتافيزيقا والأخلاق، فتظهر محاولات للحفاظ على المثل الكبرى لدى أصحاب التقوى والصلاح والحكمة[3] .

٢ - مرحلة الوضوح : وهى تعقب هذه المحاولات الفاشلة لانقاذ الغرب، وفيها يدرك المرء أن القديم والجديد متناقضات أساسية، فالقيم القديمة وليدة الحياة فى انحدارها، والجديدة وليدة الحياة فى صعودها، ويتبين المرء هذا التنافر، ولكنه لم يعثر بعد على الدرب الجديد .

٣ - الحقبة التى تقررها الأهواء الثلاثة الكبيرة: الازدراء - الاشفاق - التدمير - فيعتدى فيها المرء على ذاته .

---

(1) Ibid., p. 23 .
(2) Ibid ., pp. 33 - 35 .

(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٨٥ .

٤ – تحل فى النهاية حقبة «الكارثة»، فالعدمية تقود إلى الكارثة وإلى إرتداد البشرية، وينتصف التاريخ عندما تتمكن عقيدة العود الأبدى من السيطرة، ولن تحتمل هذه العقيدة سوى الطبائع القوية[١]، يقول نيتشه بهذا الصدد: «فترة الكارثة تعنى ظهور مذهب يصطفى بنى الانسان، ويحث الضعفاء على اتخاذ القرارات، كما يحث الأقوياء أيضاً»[٢] .

مما سبق يتضح لنا أن النقد الجذرى للدين والأخلاق والفلسفة هو بمثابة دفاع عن الانسان من «خلال هدم تصوراته»، يقول نيتشه: «إننى أريد أن يعاد كل ما أضفيناه من جمال وجلال على الأشياء الحقيقية أو الوهمية إلى الانسان بوصفه ملكه ونتاجه ولسوف يكون ذلك أروع دفاع عنه»، فالدفاع عن الانسان فكرة أساسية لدى نيتشه، وهى توضح «انقلاب الميتافيزيقا» ؛ لأن هذه الأخيرة تحدد مرتبة الانسان على الدوام بالنسبة إلى «المطلق» أو الاله، وتعتبر الانسان وجوداً متناهياً محدوداً ومشروطاً، وهو فى نهاية المطاف سجين داخل وجوده بسبب المطلق؛ أما الانسان فى تصور نيتشه، فهو بمثابة فكر خلاق، وبمقدار ما يكون خلاقاً ترتفع مرتبته بين البشر ويصبح سيد نفسه، ويسيطر على الأمور الجوهرية فى حياته، ويصبح خالق قيمه[٣] .

وإذا كان نقد نيتشه للأخلاق موجهاً إلى الأخلاق المسيحية، ونقده للفلسفة يعبر عن حملته على الانتقاص من قدر الجانب الحسىّ فى الميتافيزيقا، وما تقوم به الميتافيزيقا من افتراءات على العالم، فإن قيمه الحقيقية تبدو بالنسبة إليه مريبة. إن نيتشه يشك فى الحقيقة بوجه عام، أو يشعر باليأس منها، ويراها أمراً إشكالياً باعثاً على القلق ولربما كانت الحياة فى خطر حينما تثق فى الحقيقة(٤).

ونحن نجد غالباً عند نيتشه صوتين لا صوتاً واحداً : أحدهما يؤكد، والآخر يعارض ويعدل ، أو أن أحدهما يؤدى إلى نتيجة كئيبة قاتمة ، والآخر يؤدى إلى نتيجة مرحة متفائلة، وكلاهما مستمد من مقدمات واحدة، إلا أن كل هذا التدمير

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٨٦ .

(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 39 .

(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، ص ١٨٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ص ١٨٩ – ١٩١ .

المستتر ليس سوى مقدمة ضرورية للبناء الجديد؛ «فهناك ألوان من الفجر لم يقدر لها أن تشرق بعد»(١) .

ولقد أصبحت فكرة «موت الاله» موضوعاً لمؤلفه «إرادة القوة» على نحوين :

١ - أن موت الاله يعنى تناقص قيمة الدين والأخلاق والميتافيزيقا تناقصاً ذاتياً: «العدمية» .

٢ - أن موت الاله يعنى تحولاً فى القيم فعالاً ومقصوداً بوصفه نقداً للقيم التى اعتبرت قيماً علياً حتى يومنا هذا، يقول نيتشه: «حب المصير : ليكن ذلك هو حبى من الآن فصاعدا، أنا لا أريد أن أشعل حرباً على القبح، ولا أريد أن أتهم، وليكن «النظر بعيدا» هو طريقتى الوحيدة فى النفى، فأنا أود قبل كل شئ أن أكون مثبتاً ومؤكدا(-)»(٢)، وبذلك نجد أن تحدى نيتشه لكل ما هو «عدمى» فى طبيعته قد تبعه دعوة إلى الفعل والكفاح، فالانسان الأعلى وإرادة القوة، وحب المصير، والعود الأبدى، والظهيرة العظمى، كل ذلك يعبر عن الأفكار التى حاول بها نيتشه أن يتجاوز العدمية، وأن يقدم الحل لأزمته(٣) .

(ب) تفسير ياسبرز لموقف نيتشة من فكرة «موت الاله» :

ذهب ياسبرز فى مؤلفه «نيتشه : محاولة لفهم فكرة الفلسفى» تحت عنوان «إرادة تطهير الأرض» إلى أن أفكار نيتشه حول إعادة تقويم القيم ليس لها سوى مصدر واحد هو «موت الاله»، وما نتج عنه من انهيار كل ما كان له قيمة، فأصبح موضوع المعرفة وهماً، وأصبح تبديد الوهم بمثابة إماطة اللثام عن الكارثة الكامنة : الايمان، ويتجه تفكير نيتشه بعد الكارثة إلى تأكيد الوجود الحقيقى للانسان الذى يجب أن يتحرر من الايمان حتى يزداد قوة، ولقد عبر نيتشه عن هذه الحالة بمعنى رمزى هو «موت الاله» الذى يعتبره حادثة مخيفة ولكن ضرورية للوصول إلى أعلى مستوى للانسانية يمكن تحقيقه، وهو يرى ذلك مبدأ أساسياً تدور فى فلكه المبادئ الأخرى .

---

(1) Nietzsche, F. : "Thus Spoke Zarathustra", p. 15 .
(2) Ibid., p. 17.
(-) ein Ja - Sagender .
(3) Ibid., p. 25 .

وإذا كان الايمان افتراء على العالم وإساءة إليه، فهو إساءة أيضاً للحياة الواقعية الممتلئة، ويؤدى إلى الهروب من عالمنا ومن المهام الشاقة العسيرة التى تفرضها علينا هذه الحياة، ولما كانت «فكرة الاله» تمثل أعظم الأخطار، فلا مفر إذن من موته[1] .

وبذلك يصبح أعظم اعتراض للوجود وهما، ونتاجاً لمخيلة الانسان ودهائه، ولكن هذا الوهم لم يحول انتباه الانسان عما يستطيع أن يفعله بالفعل، ويرى ياسبرز أن نيتشه قد أوضح بدون وعى وبشكل حاسم أن الوجود المحدود للانسان لا يمكن أن يحقق ذاته بدون علو، فنحن إذا نفينا العلو – وفقاً لرأى ياسبرز – فإن هذا النفى سيؤدى إلى ظهوره مرة أخرى، كما أن الانسان لا يصبح ذاته إلا عندما يدخل فى علاقة مع العلو؛ لأنه طريقة للظهور فى الوجود يتمكن الانسان من خلالها من مواجهة طبيعة الوجود، ومواجهة ذاته .

كما ذهب ياسبرز إلى أن الوجود عند نيتشه لم يعد : «علواً» يشير إلى علو الاله، وانما أصبح **الوجود – الكمون** الذى يمكننى أن أكتشفه وأن أتحقق منه، وأن أحققه، ولقد حاول نيتشه أن يثبت بطريقة ملموسة العود الأبدى بعد ملاحظة إرادة القوة والحياة بصفة تجريبية، وأن يتمثل الانسان الأعلى فى الوجود، ولكن ميتافيزيقاه قد أخفقت فى أن تصل الموجودات بالعالم، وعلى الرغم من ذلك الاخفاق، فإن نظرته تعد بمثابة علو وإن كانت تدل على الكمون المطلق .

وبوسعنا أن نفند ما قاله نيتشه عن الانسان الأعلى مرادفاً لمعنى العلو، فلقد خلق نيتشه نمطاً وهمياً للكائن البشرى ووضعه فى مكان «العلو» ، وبذلك أصبح الانسان الأعلى نتاجاً مثالياً لعملية الاستيلاء الانسانى، ويرجع تفوقه على الآلهة إلى أنه نتاج ممكن للابداع الانسانى .

يقول نيتشه: « ... هل بوسعك أن تخلق إلهاً؟ – اذن فلتكف تماماً عن الكلام، إلا أنك قادر تماماً على خلق الانسان الأعلى .. لأنه إذا كان هناك آلهة، فلن يكون هناك ما يمكن خلقه مرة أخرى.. أجدنى منجذباً إلى الانسان – بإرادتى المتحمسة إلى الخلق – كما تنجذب المطرقة إلى قطعة الحجر» ، وعلى حين أن الانسان الأعلى

---

(1) Jaspers Karl : :"Nietzsche: An Understanding of His Philosophical Activity, trans. by Charles f. Walbraff & F.J. Schmitz, U.S.A., 1979 , p. 429 .

يؤدى مهمة إرساله، فإن جوهر الدافع العالمى الخالص الذى يحل هنا محل العلو الالهى يصبح في النهاية مبهماً وغامضاً ويتلاشى فى الفراغ وفقاً لما يرى ياسبرز[١] . كما أوضح أن المفاهيم البديلة التى استخدمها نيتشه لانكار العلو قد نجحت فى أن تخرس العلو، ولكن تظل فى نفس الوقت خاوية من المعرفة بالعالم، فكل تفكير الانسان يصدر عن الجزئيات الموجودة فعلاً فى عالمنا، وتلك الجزئيات قابلة للشرح والتفسير، كما أن تفكير الانسان يصدر عن لغة العلو التى تتعلق بوجود ذات، وتفسير هذه الذات يتوقف بدوره على تفسير لغة العلو هذه - إن نيتشه عندما أراد أن يبقى فى عالمنا تخلى عن الموجودات التى يمكن معرفتها فى هذا العالم .

وعندما أطلق نيتشه على نفسه «خصم المسيح»، وعندما أتهم بالالحاد، لم يكن إلحاده هذا إنكاراً لوجود الاله أو لا مبالاه يبديها انسان ملحد، ولم يكن هذا الالحاد صادراً عن نفور لديه أو عزوف عن البحث عن الاله، **فالطريقة التى عبر بها نيتشة عن واقعه «موت الاله» هذه تشير بوضوح إلى صدمته وفاجعته العميقة :**

ويلاحظ هنا أن «اللاأخلاقية» عنده تهدف إلى تحطيم الأخلاق المزيفة والسطحية المتكررة عن طريق الارتفاع بشأن السمات الأصيلة المميزة، ويبدو أن هدف نيتشه من إنكار فكرة الألوهية هو إبطال مفعول تلك الكذبة الفاترة المسطحة الخاصة «بالتظاهر بالإيمان» فى سبيل واجب وجودى أصيل، ومن خلال هذا الانكار يصبح الدافع العنيد عنده لإعلاء الانسانية والسمو بها مؤثراً للغاية، ويصبح الاخلاص المنشود نفياً أساسياً لكل إيمان .. والأمر الهام هو أنه من خلال نفيه هذا يظهر تقرباً من المسيحية، فعلى الرغم من محاولته تجنب العلو عن طريق العلو، وعلى الرغم من مفهوم «تطهير الأرض» الذى وضعه كبديل لمفهوم العلو، فإنه يظل ميالاً بعنف إلى العلو، فالنفى المطلق للعلو يعد دليلاً بيناً على وجود العلو عند نيتشه فى رأى ياسبرز[٢] .

أما عن العدمية عند نيتشه، فهى عدمية خالقة يتصف بها القوى، وتقف على طرفى نقيض مع عدمية الضعيف غير الخالقة والمدمرة أحياناً، يقول نيتشه : «كل مذهب قوى للانسان يثمر مذهباً عدمياً»، أما العدمية التى يقف منها موقف الرفض، فتتمثل فى ظواهر الانهيار الحديث، كما يرى أن البراهمانية والبوذية والمسيحية أديان

---

(1) Ibid., pp. 430 - 433 .
(2) Ibid., p. 433 .

عدمية؛ لأنها جميعاً تمجد العدم على أنه الغاية أو الإله على حين أن هذا العدم يتناقض تماماً مع الحياة، فعدمية الضعف السلبية هذه التى تنحطم فيها جميع القيم ما هى إلا تدهور وانحطاط ... «كل ما يريح ويشفى، ويهدئ ويخدر يأتى فى المقدمة فى صور متعددة تثير النفور سواء كانت هذه الصور دينية أم أخلاقية أو سياسية» .

تفصح عدمية نيتشه عن شكل غامض من أشكال العلو حيث يكشف الوجود عن نفسه من خلال العدمية التى تحقق العلو وهو أمر غامض من العسير فهمه؛ فلقد تغلب نيتشه بالفعل على العدمية بطريقة قضى بها على الوجود الزمانى، فنراها تظهر بإستمرار لكى تهزم من جديد، والأمر الهام هو أن محاولته غير الناجحة فى العثور على بدائل للعلو تعبر بوضوح عن رغبته فى الإيمان، إلا أن العلو العدمى لا يحقق له السلام مع الوجود، وإنما تعبر هذه المحاولة عن قلق يعجز عن فهم نفسه، وهو قلق متصاعد لا يألو جهداً فى البحث عن الاله .

ولقد عبر نيتشه عن «اللاإلهية» بأسلوب يوحى بعذابه الشديد الذى يقض دوماً مضجعه، فالتخلى عن الاله يعنى أنك لن تصلى مرة أخرى أبداً، ولن تعثر على السلام فى الأمان اللامحدود، ويعنى أنك تنكر فرصة العثور على الراحة الخاصة بالحكمة النهائية والخير والقوة النهائية، وما من أحد قد أوتى هذه القوة من قبل لانكار كل هذا، ويبدو أن بصيرة نيتشه، وطبيعته، والموعظة التى يلقى بها تعبر عن رغبته فى أن يكون مخطئاً يقول : «أولئك الذين نجحوا فى أن يؤمنوا بالاله كرفيق لهم إلى النهاية، لم يعرفوا أبداً ما أعانيه أنا من الوحدة»، ويقول فى خطاب له إلى أوفربك فى العشرين من يوليو سنة ١٨٨٥م «تقوم حياتى الآن على أننى أريد أن تختلف جميع الأشياء عن الطريقة التى أراها بها، وعلى أن هناك من يريد أن يجعل ما أذكره من حقائق أمراً لا يصدق»[1] . لقد رأى الهاوية بوضوح وعرف مقاييسها بأمانة بالغة، وعلى الرغم من شعوره المروع فإنه لم يتراجع، ولم يتقهقر مؤكداً بذلك معنى الشجاعة الانسانية الحقة كما يفهمها : «هل أنت شجاع؟ لا أقصد الشجاعة التى يشهد لها الشاهدون، وإنما أقصد شجاعة الناسك والنسر التى لم يعد حتى الاله شاهداً عليها» .

---

(1) Ibid., pp. 434 - 436 .

ويرى ياسبرز أن اكتشاف تعبيرات مباشرة لدى نيتشه تشير إلى علاقته بالعلو أمراً ليس غريباً، فتفكيره يسمح بإعادة الحياة للاله الذى ينكره عندما يقول: «حقيقة الإله الخلقى وحده هو الذى قمنا برفضه» فيترك بذلك مكاناً حاسماً للإله، ومع ذلك تضع أفكار نيتشه العبء كله على كاهل الانسان[1].

وإذا كانت الألوهية قوة فى العالم، فإن نيتشه لم يعبر إلا عن تلك الحقيقة، بل إنه قد رفع من شأن النتائج المترتبة على هذه الحقيقة حتى بلغت مدى بعيداً، «فاللاإلهية» عند نيتشه ليست خواء مملاً من العدم، وإنما انفعال ووجد ذو طاقة جبارة تخلق تعبيراً رائعاً عن تلك «اللاإلهية» فى جوانبها المتعددة، والتفلسف يجب أن يستمر وأن يعيش مع حقيقة وجود الألوهية ليحفظ أمانتها، وإذا كان هناك أية حقيقة فى علو الذات كأساس للتفلسف، فإن هذه الحقيقة توجد فقط عندما تبقى على تساؤلها المستمر النقدى عن طريق الآخر أو عن طريق الألوهية .

ولقد أوضح نيتشه بصورة حاسمة النتائج المستخلصة من مقدمات الأفكار المسيحية، وكل صورة للإيمان بالاله بدون قناع، ولا يمكن القول بأنه بدون إله سيتوقف التفلسف، بل إن التفلسف سيتوقف إذا لم يوجد علو[2] .

ويرى ياسبرز أن «اللاإلهية» عند نيتشه هى أقصى ما عبر به عن قطيعته الكلية مع الجوهر التاريخى الأساسى الموروث إلى حد أن لغة هذه القطيعة تزعم لنفسها شرعية سريان مفعولها فى الوجود، فكل المثل الانسانية تبدو بلا جدوى ولا تؤدى إلى شئ: إنه يريد أن يرفض الأخلاق، وأن يسلم بالإنسانية، وهو ينظر إلى الحقيقة على أنها كذبة عالمية، ويعتبر الفلسفة السابقة برمتها ضرباً من ضروب الخداع، كما يعتبر المسيحية انتصاراً للضعفاء والعجزة، ولقد فكر نيتشه ملياً فى كل النتائج المترتبة على هذه القطيعة التى يتخذ الانسان منها خطوة أبعد فى نفس الاتجاه، فكانت التحليلات المتشائمة والتنبؤات المؤسفة عن التدهور النهائى فى عصره تكرر ما قاله من أن أوروبا تسير بإطراد نحو كارثة محققة، وهو يرى أن الكارثة مروعة وأنها نذير شؤم، ومثيرة للاكتئاب، ورؤيته هذه حقيقة أصيلة، على حين أنه عندما عبر عن هذه الكارثة غيره من المفكرين فيما بعد، ظهرت لديهم فى أسلوب مبهر: زائف، أما نيتشه فلقد هزته

(1) Ibid., p. 439 .
(2) Ibid., pp. 438 - 440.

المشكلة بعنف؛ لأنه جعل حياته الفكرية كلها وقفاً على المستقبل الذى ينأى بنفسه عن تدهور الانسانية، وعلى الفجر الذى لم يشرق بعد .

ولا يستمد الدافع الأساسى الذى تقوم عليه تلك القطيعة البطولية التى شنها نيتشة على جميع الأشياء من إرادة الهدم، وإنما من إرادة الاثبات، فجميع التعبيرات الإيجابية التى قدمها فى فلسفته تدهشنا عندما تتضح إيجابيتها، ولكنه عندما يبحث عن الصور والأشكال الايجابية يصل غالباً إلى رموز عبثية، وعلى الرغم من فصاحتها ونفاذ رؤيتها إلا أنها تفتقر إلى القوة الملزمة للشفرة الأسطورية، كما أن الطرق التى سلكها نيتشه ليست جميعها عبثاً أو هباء تماماً، لأن تاريخانية الوجود تستمر فيها فى إمداده بالحافز والهدف ... إنه يبحث عن جوهر يسود جميع الأفكار، ولم يتصور نيتشه إمكانية نسيان التراث التاريخى ببساطة، بل إنه لم يفقد رغبته أبداً فى الموروث؛ فانشغاله بعظمة الماضى يتضح من فلسفته كلها حتى عندما يرفض الاعتراف بذلك[1] .

---

(1) Ibid., pp. 441 - 443 .

الفصل الثامن

"العلو في فكرة العود الأبدي للشبيه"

أولاً – تمهيد تفسيري :

جاء لنيتشه فى نص شهير له عن الإلهام ما يلى :

« .... هل تكونت لدى إمرئٍ ، فى نهاية القرن التاسع عشر هذا فكرة واضحة عما كان كتاب العصور شديدة البأس يدعونه بالالهام؟ إن كان الجواب لا – فسوف أوضح لكم ذلك ...

إذا ظل فينا من روح الخرافة أقلها، فلا يسعنا تجنب هذا الانطباع بأننا تجسيد للقوى العليا والناطقون بإسمها وواسطتها، وأن فكرة الوحى إذا قصدنا بها الظهور المفاجئ لأمر يراه أحدهم ويسمعه بوضوح ودقة يفوقان الوصف، فيقلب كل شئ لدى الإنسان ويهزه حتى الأعماق، إن فكرة الوحى هذه توافق واقعة صحيحة، «فالمرء يسمع ولا يبحث، يأخذ ولا يسأل عمن يعطى، وتلتمع الفكرة كما البرق، وتفرض نفسها بالضرورة بشكلها النهائى: فلم أعط قط حرية الخيار[1]؛ كل ذلك يجرى على نحو لا إرادى ، وكأنما عاصفة من الحرية والمطلق والقوة والألوهية، وأكثر ما يبدو هذا الطابع اللاإرادى فى الإلهام غريباً فى حالتى الصورة والمجاز، فأنت لا تعرف ما كان رمزاً أو مقارنة أو تشبيهاً إذ تأتى الصورة إليك بمثابة التعبير الأوفر صحة وبساطة مباشرة، ويبدو حقاً أن الأشياء ذاتها تعرض نفسها عليك بمثابة حدود التشبيه كما جاء فى كلمة زرادشت، تلك تجربتى فى الإلهام، وإنى على يقين بأنه لابد من العودة آلاف السنين إلى الماضى لنجد من يحق له أن يقول : «هذه التجربة تجربتى أيضاً»[2] .

يشير نيتشه فى النص السابق إلى تجربته فى الإلهام، وهى تجربة تتعلق بتصور جديد للعالم، وليس «زاردشت» سوى التعبير الأصلى بأسلوب المجاز عن كشف ما، وأهم ما فيه هو تلك التجربة شبه الصوفية المعروفة والتى وقعت لنيتشه قرب الصخرة ما

---

(1) ".. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der form ohne zögern-ich habe nie eine wahl gehabt".

(2) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", "werke in drei Bänden", Zweiter Band, P. 1131.

بين سيلفابلانا وسورلاى فى وادى الانجادين، ووافته فيه فكرة العود الأبدى «على ستة آلاف قدم خلف حدود الإنسان والزمان»(١) .

يقول نيتشه فى «هو ذا الإنسان» عن «زاردشت» :

«سأروى الآن حكاية زاردشت. إن الفكرة الأساسية فى الكتاب، فكرة عودة الشبيه الأبدية، هذه الصياغة السامية للإيجاب التى لا يستطيع الإنسان أن يصل إلى صياغة أسمى منها، ترجع إلى شهر أغسطس من عام ١٨٨١ ...»(٢) .

ويبدو أن نيتشه قد شعر بأن فكرته من أهم أفكاره جميعاً، وهى فكرة مخيفة يتحدث عنها وكأنها وحى أو إلهام، كما تخبرنا «لوسامى» عن اللحظة الخالدة التى روى لها فيها نيتشه عن هذه الفكرة بصوته الخفيض، وتضيف أنه كان يراها من أكثر الفروض العلمية القابلة للإثبات العلمى زاعماً أنه قد توصل إلى برهان أكيد لها(٣) .

ويمكننا أن نصف لحظة هبوط فكرة العود على نيتشه بأنها أوج رؤى الفيلسوف، بل هى - بالأحرى - أكثر من مجرد رؤيا(٤) أو تجربة وحى وإلهام .

إن فكرته «المخيفة» ترتفع ترتفع كل الأفكار كما ترتفع به إلى القمة المخيفة التى تنتظره بالسعادة أو بالجنون(٥) .

لقد توصل نيتشه إلى تفسيرات مختلفة للعود الأبدى على أنه القانون الطبيعى العنيد، ونقطة تحول فى التاريخ، وأعلى درجات الحتمية، والفعل الحر الخلاق الذى تمنحه الأبدية للإنسان(٦) .

والحق أن عودة الشبيه الأبدية تعبر عن فلسفة نيتشه بأسرها، بل هى مدار فلسفته

---

(1) 6000 Fuss Jenseits Von Mensch und Zeit .
(-) أويجن فنك، «فلسفة نيتشه» ص : ١١٥ .
(2) Nietzsche, F. : "Ecce Homo", p. 1128.
(-) ... der Ewige Wiederkunfts Gedanke, die höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden Kann-Gehört in den August des Jahres 1881 .
(3) Danto, A. C. : "Nietzsche As Philosopher", p. 203 .
(4) Stern, J. P. : Nietzsche", p. 108 .
(٥) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة - مقال العدد الأبدى»، ص : ١٩٨ .
(6) Stambaugh, Joan: "Nietzsche's Thought of Eternal Return", The Johns Hapkins University Press, London, 1972 , p. 5.

وأعمق أفكاره جميعاً، وذلك على الرغم من أنها تفتقر إلى البناء التصورى المحكم، والمعالجة المنطقية المحدودة، ومع ذلك فهى تبدو وكأنها نبوءة معتمة أو سر مطلسم يحاول الشاعر الفيلسوف الكشف عنه(١) .

ويبدو أن موقف نيتشه نفسه كان متناقضاً حيال فكرة العود، ففى «الحكمة المرحة» تحدث نيتشه عن هذه الفكرة على أنها «أثقل الأحمال»، وعن كيفية تحملها، ومن ناحية أخرى يتحدث عن «العود» على أنه «الفكرة المنتصرة»، وعن الشعور المرح الذى تحققه هذه الفكرة لمن يتحملونها(٢) .

ويدل عجز نيتشه عن التعبير عن هذه الفكرة على عجز التراث الفلسفى الذى يقف على أرضه، فهو يريد أن يهدم الميتافيزيقا، ومع ذلك لم يزل مقيداً بها، مرتبطاً بوسائلها ومقولاتها، وهو يحاول التعبير عن شئ لا اسم له حينما يفكر فى العود الأبدى ليصبح العالم كله مشكلته الرئيسية .. إنه ليشعر برعشة الرائد حين تطرق قدماه أرضاً مجهولة «آه يا اخوتى، إن من يكون رائداً، يكون هو الضحية دائما» وهو هنا رائد الفكر الذى يتجاوز الأشياء كلها، ويحاول إدراك العالم بكليته(٣) .

وإذا كان «زراداشت» بنى «عودة الشبيه الأبدية»، فهو لا يعلمها فى الواقع، بل يكتفى بالاشارة إليها، ويأتى التعبير عن (رؤيته) لهاوية الزمان على هيئة لغز؛ لأن نيتشه قد بلغ فى تصوره للعود حداً لا يمكن التعبير عنه فى نظره، ووصل إلى حدود القول والعقل والطريقة(٤) .

يختلف الكتاب بصدد فكرة العود الأبدى إختلافاً بينا، فمنهم من يغض الطرف عنها على اعتبار أنها «فرض خيالى»، أو مذهب «شبه صوفى»، ومنهم من يرى إمكان اثباتها علمياً – متفقاً فى ذلك مع نيتشه – ، وهناك من وجد أنها تكشف عن بدايات المرض الأخير وعن مرحلة غياب الوعى عند نيتشه؛ أما البحث العلمى النزيه فيؤكد بعد الفكرة التام عن الجنون أو الخيال كما سيأتى شرحه تفصيلاً، وعلى الرغم من أن نيتشه يعلن أنه «معلم العود الأبدى» إلا أنه لم يقدم سوى ست إشارات

(١) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة – العود الأبدى»، ص : ٢٠٨ .
(2) Howey, Richard Lowell : "Heidegger and Jaspers, p. 85 .
(٣) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص : ٢٠٨ .
(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٠٦ .

للعود الأبدى في أعماله المنشورة، وتناولها بطريقة تمهيدية فى خمس وعشرين مقطعاً فى مؤلفاته المختلفة(1)، ومن ذلك : إشارته إلى الصلة بين فكرة الانسان الأعلى والعود الأبدى فى «التأمل الثانى» من «تأملات فى غير أوانها»، على الرغم من أنه قد رفض الاعتراف بتأثير المذهب الفيثاغورى فى العود عليه فى نفس هذا المؤلف(2)، كما أشارإلى ذلك فى محاضراته عن الفلاسفة قبل أفلاطون، وفى عرضه للفلسفة الفيثاغورية، وفى ملاحظات «إرادة القوة» حيث كتب ما يلى :

«عثرت على هذه الفكرة لدى السابقين من أمثال هيرقليطس(3). وفى «الحكمة المرحة» تصور جنياً يخبره بفكرة العود الأبدى، وفى مؤلفه: «ما وراء الخير والشر» تحدث عن الإنسان - الذى يؤكد قيمة الحياة، والذى يحب أن تتكرر اللعبة عدداً لا نهائياً من المرات(4)، يذكر نيتشه فكرة العود مرة أو اثنتين فى «ما وراء الخير والشر» و «هو ذا الانسان»(5)، إلا أنه يعلن عنها ولأول مرة بصراحة فى مؤلفه «زرادشت» فى الجزء الثالث، حيث أعلى من شأنها وجعلها مدار أفكاره جميعاً(6)، فهى - كما يرى نيتشه - أعظم إختبار لقدرة الإنسان على إيجاب الحياة، وقول كلمة «نعم» لها كما هى عليه(7) .

ثانياً - أصل فكرة العود الأبدي :

هبطت فكرة العود على نيتشه كصاعقة قوية أو كحالة من حالات الوحى العنيفة أو التجلى الرائع(8)، ويبدو أن هبوط الفكرة قد حدث بغتة وبدون إعداد سابق، فاستولت على كل فكره، وكانت نوراً ساطعاً وهاجاً يضئ الأشياء من جديد، ويعطى للحياة قيماً جديدة(9) .

---

(1) Howey, R. L. : "Heidegger and Jaspers.. pp. 85 - 86 .
(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher.." p. 274 .
(3) Ibid ., p. 275 .
(4) Copleston, F. : "A History og Philosophy", p. 189 .
(5) Danto, A. C. : "Nietzsche As Philosopher, p. 203 .
(6) Pütz, Peter : "Nietzsche", p. 41
(7) Copleston, F. : "A History of philosophy", p. 189 .

(8) كان فى ذلك فى يوم من أيام شهر أغسطس سنة ١٨٨١ ، حينما ذهب إلى بحيرة سيلفابلانا (فى وادى الانجادين بسويسرا) وسار فى الغابات حتى وصل إلى صخرة هرمية القمة غير بعيدة عن سورلاى وهناك هبطت عليه فكرة العود الأبدى .

(9) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ٢٤٨ - ٢٥٠ .

فالعود فكرة خطيرة اكتشفها نيتشه من جديد، لأن الفكرة قديمة، كانت موجودة فى الفكر الهندى وقال بها هيرقليطس، وهى أصلاً فكرة هندية بوذية، فالهنود يعتبرون الوجود شراً، ويصرفون كل همهم إلى التخلص من التناسخ والعود الدائم إلى الحياة، يتقشفون ويعملون الصالحات كى يموتوا إلى غير رجعة، وهكذا يتلاشون فى النرفانا[(١)]، وتعنى النرفانا حرفياً : «الخمود» Blowing out وهى حالة يبلغها البوذى وتتسم بخمود الشهوات الجسدية أو سعادة النفس فى عالم الخلود وبلوغ الراحة الأبدية، كما تشير إلى انمحاء الذات فى الكل أو هى السعادة القصوى التى تلتمس من طريق قتل شهوات النفس أو من نسيان الهم والواقع الخارجى ويرادف الخلاص فى النرفانا «تعرية النفس»، ويرى البعض أن النرفانا لا تعبر عن حالة الانمحاء وإنما هى حالة من الوجود الدائم السرمدى أو حالة من السعادة الأبدية، ورأى آخرون أنها تمثل التحرر من الألم، فيعيش المرء حياة سالمة وينعم فيها بالكمال ورباطة الجأش[(٢)]، «وترى «البوذية» أن الموجودات عبارة عن سلسلة متتابعة من الأشياء أو الأحداث المتشابهة وأن فكرة الثبات فكرة وهمية، ويبدو أن النظرية القائلة بحركة الأشياء المستمرة هى بمثابة حل وسط بين وجهتى النظر المتعارضتين عن الزمان وعن كونه وجوداً أو عدماً، ويدرك الزمان فى البوذية على أنه حقيقة موضوعية لا متناهية، وغير قابلة للتجزئة، وإذا ما أردنا قياسه، فيمكن تجزئته إلى «لحظات»[(٣)] .

أما «الشبيه» فلا يظل هو خلال لحظتين متتاليتين[(٤)]، بل يعتريه التغير والتبدل، كما تعبر الذات والعالم المادى عن فيضان زمانى لا يتوقف Samtana أو Flux وتستخدم الفلسفة الهندية غالباً رمزين للدلالة على هذا المفهوم وهما: تدفق تيار المياه أو اللهب الذى يلتهم ذاته، والرمز الثانى يعبر تعبيراً بليغاً عن الذات، حيث يفترض ضمناً المعاناه بسبب الحرارة المتوهجة[(٥)]

يتضح لنا مما سبق أن لفكرة العود الأبدى تاريخاً طويلاً فى الفلسفة وما قبل

---

(١) بولس سلامة : «الصراع فى الوجود»، دار المعارف، ١٩٥٤، ص ٢٠٩ .

(2) Hiriyanna M.A., "Outlines of Indian Philosophys", Novello & Company, Great Britain, London, 1951, p. 152 .

(٣) هذا هو وجه الاختلاف بين نيتشه وجميع من سبقوه، إذ أنه أكد على عودة الشبيه بنفس الهوية كما سيأتى شرحه تفصيلاً .

(4) Ibid., p. 229 .

(5) Ibid., p. 14 .

الفلسفة حيث ترجع أصولها إلى عهد الأديان القديمة التى قالت بها على أساس أسطورى لا يمت إلى العلم بصلة كما احتلت الفكرة أهمية كبرى فى الفلسفة اليونانية فظهرت بوادرها فى فلسفة انكسمندر حين قال بعدد لا متناه من العوالم واعتقد فيما أسماه «بالفناء الكونى»، كما عرف نوعاً من التعاقب بين أحوال مختلفة للعالم، يقرب مما تقول به نظرية العود ولكن ليس هناك ما يثبت أن كل عالم ستتكرر فيه بدقة نفس حوادث العالم السابق كما تقول نظوية العود الأبدى عند نيتشه[1]. ولقد قال انكسمندر بالابيرون Apeiron أو اللانهائى كعلة مادية وعنصر أول للأشياء، ووصفه بأنه أبدى سرمدى يحوى كل الأكوان، ومنه تنشأ الأشياء وإليه تعود مرة أخرى على نحو ما يجب أن يكون؛ لأنها تعوض وتصلح ما يصدر عن بعضها تجاه البعض الآخر من ظلم تبعاً لما يقضى به الزمان، وبالاضافة إلى ذلك وجدت حركة الدوامة الخالدة Diné ومنها صدرت الأكوان، ويتولد الكائن عند انكسمندر من صراع الأضداد ولكن قانون العدالة، وما يجب أن يكون يعود فيسرى مرة أخرى لأنه عندما يولد عالم جديد من العوالم اللانهائية العدد يقضى على عالم آخر بالفناء؛ لأن كل عالم يولد لابد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ليولد عالم جديد وهكذا باستمرار، ويبدو - غالباً - أن انكسمندر قد قال بعدد لا نهائى من الأكوان تبتعد عن بعضها بأبعاد شاسعة، تحدث وتفنى ويولد عدد غيرها. وعلى هذا النحو يتم التطور من اللاتجانس إلى الوجود المتحيز المحدد فى مجال الأحياء[2].

وازدادات الفكرة وضوحاً عند هيرقليطس حيث ذهب إلى أن هذا العالم كان منذ الأزل وهو كائن وسوف يكون إلى الأبد ناراً حية تشتعل بحساب وتخبو بحساب، وهو يهتم بوصف عودة الأشياء إلى النار أكثر من اهتمامه بانفصالها عنها، ويفسر البعض ذلك بأنه كان أكثر عناية بالتدمير من البناء، ولهذا فقد قال بفكرة الاحتراق الكلى Conflagration، وقد اقترن بهذه الفكرة فكرة تجدد العالم على فترات كبيرة من الزمان، وهى فكرة العود الأبدى والسنة الكبرى التى شاعت عند القدماء خاصة الرواقيين .

ولقد كان الكلدانيون أول من توصل إلى هذه الفكرة من القدماء لتعمقهم فى

---

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص : ١٣٦ .

(٢) أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان»، ص ص : ٥٠ - ٥٢ .

التنجيم والفلك، وقد اعتقدوا أن هناك وقت تشتعل فيه الكواكب السيارة بما فيها القمر والشمس، ويحدث هذا كل ستة وثلاثين ألف عام .

وقد بقيت آثار هذه الفكرة عند الهنود وفي ايران أما عند اليونان فقد حددت السنة الكبرى بثمانية عشرة ألف عام أو عشرة الاف عام وثمانمائة .

ولقد استرعى التغير المستمر والسيلان الدائم فى الطبيعة نظر هيراقليطس، واعتبره الحقيقة الوحيدة الدائمة لذلك ردد القدماء عبارته التى يذكر فيها أن كل شئ فى تغير ولا شئ ثابت، والنار التى هى مبدأ كل شئ يجرى فيها هذا التغير الدائم، ومن ثم فهى رمز لحقيقة الوجود، ولايجرى التغير بطريقة عشوائية، وإنما يكشف عن قانون كونى وائتلاف خفى هو اللوجوس[1] .

أما الفيثاغوريون، فظهرت فكرة العود الأبدى لديهم بحيث تتماثل فيه كل التفاصيل الدقيقة للعالم، فرأوا الزمان يعود كما سار من قبل، فتتكرر كل حوادث العالم مثلما تتكرر فصول السنة بعد أن تتم دورتها[2] .

ولقد تميزت الفيثاغورية بأنها حركة اصلاح وتجديد فى عبادة ديو نيزيوس السرية، فمن عبادة ديونيزيوس احتفظت بمبدأ استمرار الحياة فى دورات يتعاقب فيها الموت والحياة[3]، أما أنباد وقليس فقد قال بعناصر أربعة هى الماء والهواء والتراب والنار كعناصر أولى للوجود، واعتبرها متساوية فى الألوهية والقيمة والخلود، ويحدث الامتزاج والانفصال فى هذه العناصر الأربعة بفعل قوتين الهيتين؛ الحب الذى يجمع والكراهية التى تفرق وتتغلب إحدى القوتين على الأخرى فتسود العالم فى دورات مستمرة هى التى يسميها «بالعود الأبدى» فحين يسود الحب تندمج كل العناصر فى كرة متماسكة شبيهة بالواحد البارمنيدى، أما الكراهية فتبتعد وتنكمش فى أطراف هذه الكرة، وهو يمثل عنده الصورة الكاملة للألوهية ويصفه بقوله :

«تتماسك الكرة داخل ثوب الائتلاف،كروية مستديرة مبتهجة بوحدتها الدائرية» .

ولكن تقضى سنة الكون وحكم الزمان والضرورة التى يرمز لها جميعاً بفكرة

---

(١) المرجع السابق، ص ص : ٦١ - ٦٥ .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٣٧

(٣) أميرة حلمى مطر . «الفلسفة عند اليونان»، ص . ١٧١

«القسم العظيم» أن تتدخل الكراهية لتطلب حقوقها فتقضى على سعادة الكون وتماسكه، ويتصدى لها الحب فتنشأ جميع موجودات هذا العالم، وعندما تتغلب الكراهية تماماً، تنفصل العناصر عن بعضها تماماً، ولا توجد موجودات هذا العالم، وتعود الدورة مرة أخرى، وكذلك تتوالى على الكون أدوار أربعة، تسود فى إثنين منها الحب والكراهية، أما فى الدورين المتوسطين فتوجد فيهما الكائنات التى توجد وتفنى[١] .

أما عن الرواقيين فيرى معظمهم أن هذا العالم فان، وأنه سيأتى عليه وقت يحترق فيه ويعود إلى النار الأزلية، ولكن «زيوس» يعود فيخلق العالم من جديد، وهكذا تتوالى الدورات فى «عود أبدى» تتكرر فيه ما سموه بالسنة الكبرى، وتتكرر فيها نفس الأحداث، ولقد نظمت هذه الدورات ودبرت بحسب خطة مرسومة وعناية إلهية وهى تجرى أيضاً بقانون ضرورى وحتمى[٢]

نسب نيتشه لنفسه أنه أول القائلين بهذه الفكرة رغم ما صرح به فى رسالته عن «نفع التاريخ ومضاره للحياة» أن الفيثاغوريين قالوا بفكرة العود الأبدى، ويمكن تفسير ذلك من خلال توضيح تأثر نيتشه بالتفكير اليونانى إلى حد أن أصبحت مبادئ هذا التفكير فى هوية مع مبادئ تفكيره هو حتى بدا التراث العقلى الذى استوعبه انتاجاً خالصاً يعده من أعظم ابداعاته، إلا أنه – من جانب آخر – قد كشف عن نتائج هامة خاصة بفكرة العود كما سيأتى شرحه تفصيلاً، كما أن الفكرة قد احتلت من فلسفته الأخيرة موقع الصدارة بينما هى عند اليونان تقتصر على وجوه محدودة من الفلسفات اليونانية، كما لم يستخلص منها أية نتيجة أخلاقية ذات شأن، ولم يجعلوا منها نقطة البداية لعقيدة جديدة كما هو الحال عند نيتشه، فلم يكن العود عند فلاسفة اليونان إلا نظرية ميتافيزيقية وحسب، ولم يحاول أحد منهم أن يجعل منه مركزاً لفهم شامل للعالم من الناحية الأخلاقية والدينية[٣] .

ولقد رفض نيتشه تفسير العود على أنه «تناسخ للأرواح» إستناداً إلى أن هذا التناسخ «دارونية معكوسة»، ويؤكد هذا الرفض الحاجة على أهمية كلمة «الشبيه»

---

(١) المرجع السابق، ص ص ١٠٠ – ١٠٢
(٢) المرجع السابق، ص ٤١٣
(٣) فؤاد زكريا : «نيتشه» ، ص ١٣٨

كما سيأتى بيانه[١]، كما أنه وجد فى فكرة العود خير وسيلة للتوفيق بين تفسير الصراع الفكرى القديم بين هيرقليطس وبارمنيدس، وتركزت جهود الميتافيزيقا منذ ذلك الحين فى بحث مشكلة الوجود والصيرورة[٢] .

اعتقد نيتشه أنه قد نجح فى خلق مركب من فلسفات هيرقليطس وبارمنيدس، أى صور العالم الديناميكية والاستاتيكية الخاصة بالوجود والصيرورة هذا بالاضافة إلى اعتقاده بأن فكرة العود تمثل اللقاء بين العلم والفلسفة[٣] .

ثالثاً - فكرة العود الأبدي عند نيتشه

(١) مضمون الفكرة :

أشار نيتشه بصورة متكررة إلى صعوبة فكرته عن العود الأبدى وأهميتها بين أفكاره الأخرى، وتكمن خطورة هذه الفكرة فى أنها تمثل «الوجه المقابل للمذهب العدمى» الذى يزعم بأنه «ما من شئ حقيقى»، وأن كل شئ بلا جدوى»، كما ترجع صعوبة هذه الفكرة - مثلها فى ذلك مثل أى فكر أصيل صادق - إلى أنها تتضمن «الكل» كما سيأتى بيانه[٤] .

وتعنى فكرة «العود الأبدى» أن كل ما يوجد سيعود من جديد عدداً لانهائيا من المرات، وأنه قد حدث من قبل، وسيحدث من جديد كل مرة وإلى الأبد، فلا توجد بداية أو نهاية أو حتى وسط لقصة العالم[٥]؛ لأن كل ما يحدث فى الزمان يتكرر بنفس الهوية متضمناً كل ما فى العالم من خير وشر[٦]؛ ولذا فإن كل الأحوال التى مر بها هذا العالم قد مر بها من قبل عدداً لا نهائياً من المرات» .

« ... أيها الانسان : إن حياتك كالساعة الرملية ستعود من جديد، وستذهب من جديد دائماً أبداً[٧] .. جميع الأشياء تعود أبداً، ونحن معها عائدون، ونحن قد وجدنا

---

(1) Stambaugh, J. : "Nietzsche`s Thought..S, p. 5 .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٤١ .

(3) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher.." p. 283 .

(4) stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought..", pp. XI-Xii .

(5) Danto, A.C. : "Nietzsche As Philosopher", pp. 201-102 .

(6) Marias, J. : "A History of Philosophy", p. 363 .

(٧) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ٢٤٩ .

من قبل مراراً لا عدد لها ومعنا جميع الأشياء أيضاً .. أنت تقول بالسنة العظمى المتكررة، وهى كالساعة الرملية تنقلب كلما فرغ أعلاها ليعود أدناها لينصب من جديد، وهكذا تتشابه السنوات كلها باجمالها وتفصيلها، كما نعود نحن أنفسنا إجمالاً وتفصيلاً فى هذه السنة العظمى .

ويقول أيضاً فى «زرادشت» : «...شبكة العلل الدائرة بى ستعود يوماً فتخلقنى من جديد، فما أنا إلا جزء من علل العود الأبدى لكل الأشياء»[1] .

إلا أن العبارة التى تفرد بها نيتشه سواء فى الفكر الشرقى أم الغربى[2] هى العبارة التى يقول فيها : «.. سأعود بعودة هذه الشمس، وهذه الأرض، ومعى هذا النسر وهذه الأفعى، سأعود لا لحياة جديدة، ولا لحياة أفضل، ولا لحياة مشابهة؛ بل أننى سأعود أبدا إلى هذه الحياة بعينها إجمالاً وتفصيلاً، فأقول أيضاً بعودة جميع الأشياء تكراراً وأبدا، وأبشر أيضاً بظهيرة الأرض والناس وبقدوم الانسان الأعلى، هذه هى كلمتى نطقت بها، وقد حطمتنى هذه الكلمة .. لقد حانت الساعة الآن، الساعة التى يبارك فيها نفسه من يتوارى»[3] .

ويلاحظ أن الوجود - كما يراه نيتشه - ليس صيرورة مستمرة لا نهائية، وإنما تأتى فترة يسميها باسم «السنة الكبرى للصيرورة» وعندها تنتهى دورة الصيرورة لتبدأ دورة جديدة، وهكذا دواليك، فزمان الوجود مقسم إلى دورات، وكل دورة تكرار تام للوحدة السابقة عليها، وتوجد هوية تامة بين الواحدة والأخرى؛ فكأن صور الوجود بأسرها تتكرر بلا إنقطاع فى الزمان اللانهائى، وهذا التكرار يتناول كل التفاصيل والجزئيات[4] .

---

(١) نيتشه : «هكذا تكلم زاردشت»، الجزء الثالث، «النقاهة»، ص : ٢٥٢ .

(2) Stambaugh, J.: "Nietzsche's Thought..", p.5.

(3) ".. Ich Komme wieder, mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange - nicht zu einem neuen leben oder besteren leben oder ähnlichen leben : - ich Komme ewig wieder zu diesen gleichen und selbgen leben, im Grössten und auch im Klein-sten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre...".

(-) Nietzsche, F. : "Also Sprach zarathustra", Drittel Teil, "Der Genesende", SS. 466-467 .

(٤) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص : ٢٤٩ .

أما عن «الدقيقة الكبرى من الزمان» فهى تلك الدقية الضرورية لكى توجد من جديد كل الأحوال التى أوجدت الانسان فى دورة الكون، وحينئذ سيلقى من جديد كل ألم وكل سرور، وكل صديق وكل عدو، وكل أمل وكل خطأ، وكل شعاع من أشعة الشمس، وسيجد نظام الأشياء كما هو عليه الآن، فهنالك فى كل دورة من دورات الوجود الانسانى ساعة تقوم فيها عند الفرد الواحد وعند عدد كبير ثم عند الجميع، أكبر وأقوى فكرة، فكرة العود الأبدى لكل الأشياء، وهذه الساعة هى بالنسبة إلى الإنسانية ساعة الظهيرة العظمى[1] .

(٢) الاثبات العلمى لفكرة العود الأبدى :

أراد نيتشة أن يكرس عشر سنوات من حياته لدراسة العلوم الطبيعية ليثبت فكرة العود الأبدى إثباتاً علمياً متيناً؛ غير أن اعتلال صحته لم يمكنه من ذلك، ولكنه، عمل فى سنواته الأخيرة على إيجاد دعامة علمية لفكرته فلا تعود مجرد فرض ميتافيزيقى كما كانت عند اليونان[2] .

إما عن هذا الاثبات العلمى فهو يقوم على نظريات فى علم الطبيعة، يقول نيتشة بهذا الصدد: إن مجموع القوى الموجودة فى الكون ثابت ومحدد؛ لأن المسألة لا تتعدى ثلاثة فروض :

أ - إما أن يكون هذا المجموع فى زيادة مستمرة .

ب - وإما أن يكون فى نقصان مستمر .

جـ - أو يكون ثابتاً .

ويلاحظ أن الفرض الأول غير صحيح؛ لأنه إذا كان مجموع القوى يتزايد فمن أين تجيئه هذه الزيادة، وليس هناك من وجود غير هذا الوجود؟ وليس هناك معجزة دائمة تحدث بها هذه الزيادة وإلا خرجنا من دائرة العلم إلى الأساطير والخوارق، كما أن الفرض الثانى باطل؛ لأنه إذا كان مجموع القوى يتناقص فلابد أن تكون قوى الكون كلها قد نفدت وفنى الكون؛ لأنه مر قبل هذا الآن الذى نحن فيه ما لا نهاية

---

(١) المرجع السابق، ص : ٢٥٠ .

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٣٩ .

له من الزمان، وفى هذه اللانهائية السابقة على اللحظة الحاضرة كانت القوى - إذا كانت تتناقص - قد تبددت كلها، وما دامت لم تتبدد كلها، فلا زلنا نحيا فى الوجود، ولازال هناك وجود، إذن مجموع القوى لا يتناقص، كما أن هذا الفرض يتناقض مع قانون بقاء الطاقة .

لم يبق إلا التسليم بأن مجموع القوى الكونية ثابت ومحدود ومتناه، ومادام متناهياً فإن «مجموع الأحوال والتغيرات والتركيبات والتطورات التى تحدث فى هذه القوى - ولو أنه هائل ولا يمكن تقديره عملياً - لابد أن يكون متناهياً ومحدوداً، ولما كان الزمان لا نهائياً غير محدود، إذن لابد أن تأتى لحظة من لحظاته - مهما كان طول المدة السابقة عليها - يعود فيها تركيب سبق وجوده من قبل» .

ولما كان قانون العلية بمعنى : تسلسل الحوادث وإرتباط الظواهر وتتابعها الواحدة تلو الأخرى - يقضى بأن يجر هذا التركيب وراءه التراكيب المرتبطة به وهكذا ... فإن مجموع الظواهر سيتكرر من جديد بنفس النظام والطريقة والمقدار الذى وجد فيه فى الدورة السابقة على هذه الدورة، وهكذا تأتى دائماً دورات جديدة ولا نهائية ما دام الزمان اللانهائى مكوناً من دورات، ولكل دورة زمانها المحدود، وكل دورة مماثلة للدورة الأخرى تمام المماثلة[1] .

يتضح من ذلك أن أولى القواعد العلمية التى ترتكز عليها فكرة العود فى رأى نيتشة هى القول بأن مدى القوى الكونية متناه ومحدود، وأن عدد مواقع هذه القوة وتغيراتها وتركيباتها محدود بدوره وإن يكن هائلاً، كما أن تصور العالم على أنه قوة محدودة هو الذى يميز الروح العلمية من الروح الدينية فى رأى نيتشة؛ لأن القوة هى دائماً، ولا ينبغى أن تكون لا متناهية بالضرورة، وهى فعالة فعلاً أبدياً، ولكن طاقتها محدودة، فلا تستطيع أن تستمر فى خلق حالات جديدة إلى ما لا نهاية له .

وإذا كان الشرط العلمى الأولى لتحقق العود الأبدى هو أن تكون القوى الكونية متناهية، فالشرط الثانى هو أن يكون الزمان لا متناهياً، أى أن تظل هذه القوة تمارس فعلها بلا إنقطاع، وإذا كان الزمان متناهياً، إذن لابد أن تستنفد الامكانيات التى تتاح لهذه القوة المحدودة، بإذا تأتى حالة تشابه حالة قد تكررت من قبل، وتتلو كل

---

(١) عبد الرحمن بدوى : «نيتشه»، ص ص : ٢٥٠ - ٢٥٣ .

الحوادث كما وقعت من قبل تماماً، ويكون الكون قد أتم دوره من دوراته، وتظل هذه الدورات تتكرر إلى الأبد خلال الأزمان اللامتناهي[1] .

لقد أراد نيتشه أن يعرض فكرة العود على أساس أنها «فرض تجريبي»[2] مؤداه : أن كمية القوة[3] محدودة وليست «لا متناهية» ؛ وعلى ذلك فإن عدد الحالات [4] والتراكيب والتغيرات والتطورات[5] التي تطرأ على هذه القوة عظيمة إلى حد بعيد لا يمكن قياسها عملياً، ومع ذلك فهي متناهية ومحدودة؛ ولكن الزمان الذي تسري خلاله تلك القوة يكون لا متناهياً، ويعني ذلك أن كل التطورات الممكنة قد حدثت بالفعل، وأن التطور أو الحدث الحالي ما هو إلا تكرار لما تم حدوثه من قبل[6] .

يرى «ياسبرز» أنه على الرغم من أن نيتشه قد حاول العثور على برهان علمي لفكرة العود إلا أن الدلالة العميقة للفكرة تكمن في جانبها الميتافيزيقي وليس في جانبها العلمي، فإذا قمنا بتحليل الفكرة في جانبها الفيزيقي، وجدناها صورة من صور الجدل العلمي – في رأى ياسبرز – ليس مصيرها سوى الاخفاق، كما يتفق هايدجر مع ياسبرز في رفض تفسير العود بصورة علمية[7] .

(٣) فكرة العود الأدي ومواءمتها بين الحرية والضرورة :

ذهب البعض إلى أن فكرة العود هي النتيجة الفلسفية الكبرى للمذهب الآلي؛ لأن العالم في رأى هذا المذهب آله عمياء من شأنها أن تمر بنفس الحالات مرات لا متناهية، كما أن لفكرة العود من وجهة نظر المذهب الآلي مزايا عديدة .

١ – أنها تفوق في بساطتها كل نظام يصور العالم على أنه يسير في خط واحد نحو غاية معلومة .

٢ – أن فيها قدراً كبيراً من الاستقرار والثبات، فهي تتضمن سيادة القانون العلمي ولا تجعله عرضة للتحول والتغير .

---

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص : ١٣٩ – ١٤٠ .

(2) Copleston, F. : A History of Philosophy, p. 190 .

(3) All-Kraft .

(4) Lagen .

(5) Entwicklungen .

(6) Danto, A.C.: "Nietzsche As Philosopher", p. 205 .

(7) Howey, R. L. : "Heidegger & Jaspers.. pp. 89 - 92 .

٣ - أنها لا تشير إلى أى مبدأ يخرج عن الطبيعة ذاتها، ويدفع العالم إلى البداية أو النهاية، فمبدأ الاقتصاد فى الفكر هو الذى يجعل المذهب الآلى يفضل فكرة العود على كل فكرة تصور العالم الطبيعى تصويراً غائياً[١] .

وعلى الرغم من هذه المزايا التى يدعيها المذهب الآلى لفكرة العود، يرى نيتشه أن التصور الجديد الذى يضعه للعالم من خلال فكرة العود الأبدى ليس تصوراً ميكانيكياً؛ لأن النظرية الميكانيكية نظرية ناقصة ومجرد افتراض مؤقت[٢]، ويقوم رفض نيتشه للآلية على أساس أنها تصف الكم فحسب، ولا يمكنها أن تفسر ظاهرة القوة التى يعبر الكيف عنها[٣]، كما يرى أن التصور الآلى قاصر، أى أنه تفسير جامد للكون، وهو تفسير يفتقد الحياة، والجانب الوحيد الآلى الذى يقبله نيتشه هو «إطراد كمية الطاقة الموجودة فى الكون» ؛ ولكن هذا العامل الكمى يضع حدوداً للقوة، فهو يعتبر أن فكرة القوة غير المحدودة تتفق مع ماهية القوة ذاتها، وعلى ذلك فإن العامل الكمى لا يفسر شيئاً بخصوص طبيعة القوة، ذلك أن إرادة القوة تسعى إلى الارتفاع إلى الذروة ثم تهبط مرة أخرى فى دائرة أبدية، وهذه الدائرة هى التى تكفل التجدد الذاتى لإرادة القوة، فلا يوجد أى تناقض بين النزاع المستمر من أجل مزيد من القوة، والتشابه الأبدى فى الدائرة الأبدية أو العود الأبدى؛ لأن كليهما يحتاج إلى الآخر[٤].

يتبين لنا من ذلك كيف أن فكرة العود الأبدى لا تتعارض مع الحرية والابداع، وكيف أن فهمها على أنها آلية تنسجم مع المذهب الآلى إن هو إلا فهم قاصر لطبيعة الفكرة التى أراد نيتشه أن يعبر من خلالها عن أقصى طاقات الانسان الأعلى فى الابداع، ومن ثم تكون ذات أثر فعال على سلوك الانسان. الواقع أن فكرة العود الأبدى لا تلغى الحرية بل تحررها من القيود التى رسفت تحت أغلالها حتى الآن، وهى الاعتقاد بثبات الماضى وحتميته؛ فعندما يكون الماضى كله هو المستقبل كله فى نفس الوقت، فإن النفس تكون لها الحرية التى تسود بها على ما خلق وما لم يخلق،

---

(١) فؤاد زكريا: نيتشه، ص : ١٤٠ .

(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 549 .
(3) Stambaugh, j. : "Nietzsche's Thought.. p. 48 .
(4) Ibid., pp. 48 - 50 .

وينفتح الطريق أمام الإنسان الخالق المبدع كما لم ينفتح أمامه من قبل، وتتوثق الصلة بينه وبين العالم الخالق المبدع الذى يوجد كل ما هو موجود فى عود أبدى لا ينتهى. نستنتج من ذلك أن كل من يعرف حقيقة العود يعرف كيف يتخلص من الأغلال التى تقيده بالموجودات وتجعله عبداً لها، وكيف يرتفع بنفسه فوق كل ما يدخل فى نطاق العالم من أشياء وموجودات، وهو لا يرتفع فوقها إلا ليعود إليها عودة أصيلة، ولا يتجاوزها إلى العالم الرحب الشامل إلا لكى يجدها من جديد، وبذلك يتلاشى الفرق بين الارادة والضرورة؛ **لأن ما تريده الإرادة والضرورة عن حرية لابد أن يأتى فى دوره العود الأبدى، ومثلما اكتسب الماضى ملامح المستقبل، واكتسى المستقبل بملامح الماضى، كذلك تكمن الضرورة الآن فى الحرية، كما تكمن الحرية فى الضرورة**[1] .

يؤكد نيتشه أن العود الأبدى لا يقضى على الحرية، بل يخلصها من الحاجز الذى كان حتى الآن يحد منها، وهو حتمية الماضى ولا تحوله، ولكن إذا كان «كل منقضٍ» هو فى الوقت ذاته «كل ما يجب أن يأتى»، فإن النفس تمارس حريتها على ما خلق وما لم يخلق، وينفتح درب الابداع كما لم ينفتح من قبل أمام الانسان الخالق[2] . وبذلك يفسر مصدر الهلع الذى ينتاب الانسان حينما يرى العود الأبدى بمثابة جوهر الزمان فى العالم، فينجم عن توقعه أن كل ما قهر عائد ثانية، وأن مصير الانسان يعبر عن شقاء يتجدد بإستمرار، ولكن المحافظة على إرادة أن نريد حتى ازاء إعادة كل وجود، إنما يؤلف قمة المواءمة بين الحرية والضرورة[3] .

يشير «هايدجر» إلى مشكلة الحرية والضرورة فى فكرة العود الأبدى؛ لأنه إذا ما كان كل حدث ما هو إلا تكرار لما حدث فى الماضى، فإن كل شئ محدد مسبقاً ومتضمناً لأفعال الإرادة الفردية، ويرى أنه إذا قمنا بتفسير العود حرفياً، فلن يكون ثمة مجال لظهور الانسان الأعلى، ومن الواضح أن نيتشه لم يقصد إلى تفسير العود حرفياً كضرورة مطلقة، إلا أن هايدجر يترك الحكم على مسألة الحرية والضرورة فى فكرة العود معلقاً[4] .

---

(١) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة : مقال العود الأبدى»، ص ص : ٢١٠ – ٢١١ .
(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٢٤ .
(٣) المرجع السابق، ص : ١١٦ .
(4) Howey, R. L. : "Heidegger & Jaspers .. p. 95 .

وإذا ما تساءلنا عن حجم الحرية التي تحققها فكرة العود الأبدى، فإن الاجابة تتركز حول الإنسان الديونيزيوسى الذى يثبت حريته عندما يضع فى نطاق إرادته كل الأشياء ويثبتها، ويؤكد عليها بإعتزاز، وهو عندما يقف فى اللحظة الحاضرة يواجه ما يهدده بتكرار المعاناه مرات لا متناهية بقوله: عودى مرة أخرى، أيتها المعاناه، فأنا أريد أن ألقاك آلاف المرات، وفى كل مرة لن يكون مصيرك سوى الهزيمة الساحقة(١) .

يرى نيتشه أن «الآلية» كأسلوب متطرف فى التفكير تعنى تفسير العالم بمصطلحات موضوعية تعبر عن القوة، وبمبدأ السبب الكافى الذى لا يحتاج إلى شئ مثالى ذهنى لتوضيحها، وأن «الأفلاطونية» كأسلوب متطرف آخر فى التفكير تعنى تفسير العالم تفسيراً مثالياً، فلا يكون «ما هو طبيعى علة للأحداث، على اعتبار أن حقيقة الأفلاطونية كامنة فى «المثال» وعلى ذلك يكون العود الأبدى ذاتياً أو موضوعياً، أفلاطونياً أو آلياً، أما عند نيتشه، فيختفى هذان الأسلوبان المتطرفان ويتحولان لديه إلى ما يسمى «بمشكلة الحرية والضرورة» ؛ فالآلية تشير إلى عالم موضوعى من القوى يحدد كل منها الآخر بصورة مطلقة، ولا مجال لحدوث أى اختلاف عن النمط المحدد فى الحالة السابقة، أى يكون الحدث الضرورى بمثابة تكرار للحدث، ويعنى ذلك فى فكرة العود الأبدى أن الانسان تحدده القوى الموضوعية، وتسبب عودته مرة أخرى مع سائر الموجودات، أو أنه يصبح حراً فى تفسيره للعود ذاته، ومن ثم فى اكتساب السيطرة على مصيره الخاص، وأنه من خلال فهمه للماضى يصبح واعياً بذاته، ويشكل عالمه الخاص وفقاً للامكانية المفتوحة أمام ناظريه (المستقبل) ، كما أن الإبداع الذى يحققه الانسان الخالق يستلزم بالضرورة تحطيم وفقدان كل ما يملكه حتى يمكن للجديد أن يظهر فى حيز الوجود(٢) .

يقول نيتشه فى مؤلفه «إرادة القوة» عن الأسلوب الميكانيكى والأفلاطونى فى التفكير «إنهما من أكثر الأساليب تطرفاً فى التفكير، وإنه قد تمكن من التوفيق بينهما كنموذجين فى فكرة العود الأبدى»(٣) .

مما سبق يتضح أن نيتشه لم يكن من أنصار المذهب الآلى، وأنه ينتقد فكرة العلية

---

(1) Allen, E.L. : "From Plato .." P. 173 .
(2) Stambaugh J. : "Nietzsche's Thought .. pp. 50 - 53 .
(3) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 547 .

ويراها وهما عقلياً – كما سبق بيانه – ننظم به الكون الذى يسوده الاتفاق المحض، على نحو ملائم لأذهاننا فحسب، وأن الفكرة التى يفسر بها نيتشه الكون هى فكرة «الاتفاق البرئ الذى لا هدف من ورائه»، وعلى الرغم مما تتسم به الفكرة ظاهرياً من تحكم تام للضرورة فيها حيث أن أثقل قيد للنفس هو الزمان الذى انقضى (الماضى)[1]، فإن النفس تتمكن من السيطرة على الزمان وتشعر بأكبر قدر من الحرية؛ لأن الإرادة إذا ما أدركت سر العود الأبدى أمكنها أن تحيل الماضى عبداً خاصاً لها، ويصبح مجرى الزمان دائرة مغلقة؛ فيتلو الماضى الحاضر كما تلا الحاضر الماضى، وبذلك يعتقد نيتشه أنه قضى على فكرة الماضى المطلقة نهائياً، وعلى سلطته المتحكمة فى الإرادة، وهذا هو «الخلاص» بحق[2].

ويبدو أن الضرورة الكامنة فى فكرة العود الأبدى هى التى ترغم الانسان على أن يتخذ قراراً حراً، وتأتى حرية القرار هذه ثمرة للمعركة المخيفة، كما يتحقق إنتصار حرية الإرادة فى فكرة حب المصير amor fati؛ فالانسان نفسه جزء من مصيره ويعبر حبه لمصيره عن أوج المواءمة بين الحرية والضرورة فى فكرة العود[3]؛ ففى «حب المصير» إقبال على الحياة بكل الحب، وإقبال على كل ما فيها من آلام وأوصاب؛ إذ أن هذه الآلام حالة أبدية بدورها، وفى ذلك خير معيار للتفرقة بين نفوس الأبطال والخائرين، فالشعور بالاستسلام العاجز لن ينتاب إلا ضعاف النفوس المنكرين للحياة[4]، وليس حب المصير فى النهاية سوى أقصى درجات الضرورة عندما تلتحم بشخصية المبدع فترغمه على اتخاذ القرار الحر .

(٤) تتبع فكرة العود الأبدي في مؤلفات نيتشه :

(أ) العود في «الحكمة المرحة» :

جاء فى نص شهير لنيتشه فى مؤلفه «الحكمة المرحة» ما يلى «ماذا يحدث لو أن جنياً اتبعك بالليل أو بالنهار إلى أشد خلواتك عزلة، وأخذ يقول لك: «إن هذه الحياة

---

(١) «إن الإرادة لعاجزة عن أن تريد ما مضى، وفى عجزها عن تحطيم الزمان وجشع الزمان أساها الأوحد». (هكذا تكلم زاردشت – فى الخلاص).

(٢) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص : ١٤٣ – ١٤٤ .

(3) Stambaugh, J. : "Nietzche's Thought..", pp. 58 - 59 .

(٤) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٤٢ .

كما تعيشها، وكما عشتها، لابد أن تحياها مرة أخرى، بل عدداً لا نهائياً من المرات، ولن يكون فيها شئ جديد، بل إن كل ألم، وكل سرور، وكل فكرة وزفرة، وكل واقعة كبيرة كانت أو صغيرة من حياتك – ستعود بنفس النظام من التتابع، وكذلك سيعود هذا العنكبوت، وضوء القمر الذى يتخلل الأشجار، وكذلك هذه اللحظة نفسها. إن الساعة الرملية للوجود ستعود بلا نهاية وأنت معها، يا ذرة من ترابها[١].

– إذا سمعت هذا الكلام ألا ترتمى على الأرض وأنت تصر على أسنانك، وتلعن هذا الجنى الذى تحدث إليك على هذا النحو؟ أو لعلك عشت لحظة من تلك اللحظات العجيبة فتكون إجابتك عليه هكذا: أنت إله. ولم أسمع قط قولاً أكثر من ذلك ألوهية[٢] ».

يرجع الفزع والرعب فى فكرة العود الأبدى «ظاهرياً» إلى ذلك التكرار اللامتناهى الذى لا يسمح بأى تجدد نهائى فى الكون، – وبعبارة أخرى – لن تسمح «الرتابة الأبدية» بأدنى إمكانية لحدوث أى شيء جديد[٣]، كما أنها تتضمن عودة الانسان الصغير والتافه من جديد وبصورة أبدية[٤] .

... «واأسفاه أن الانسان سيعود، سيعود الانسان الصغير دوراً فدوراً إلى الأبد»[٥] .

هذا ما يبدو فى الظاهر، ولكن حقيقة الأمر تشير إلى أن النص السابق يتضمن «أمراً» هذا نصه : «عش بحيث تريد الحياة عدداً لا نهائياً من المرات»، ولا تتمثل المشكلة فى اختراع معيار للأفعال الفردية، وإنما فى إمداد الانسان بالباعث اللازم لرفع مستوى وجوده الخاص أو بمعنى آخر توفير الدافع اللازم لعبور الهوة بين الحيوان والانسانية الحقيقية أو بتعبير نيتشه «ظهور الإنسان الأعلى».

---

(1) Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht und du mit ihr, Stäubchen vom Staube1".

(-) Nietzsche, F.: "die Fröhliche Wissenschaft", 431, S. 202 .

(2) Nietzsche, F. : "Die Fröhliche Wissenschaft", 314, S. 203 .

انظر أيضاً :

- Nietzsche, F. : "Le Gai Savoir", Traduit. par Henri Albert, 13 ieme ed. Oeuvres complétes de Nietzsche, Paris, 1927, pp. 295 - 296.

(٣) ريجيس جوليفييه : «المذاهب الوجودية ...»، ص : ٦١ .

(4) Danto, A.C. : Nietzsche As Philosopher, p. 210 .

(٥) نيتشه : «هكذا تكلم زاردشت»، الجزء الثالث، الناقه، ص : ٢٥١ .

وهناك من يرى تماثلاً بين فكرة العود الأبدى أو «الأمر» فى فكرة العود الأبدى والأمر «المطلق الكانطى» فى أن كليهما يضع هدفاً وغاية للفعل، إلا أن الأمر عند نيتشه ذو طبيعة حركية ديناميكية ويشير إلى اتجاه بعينه» .. نريد أن نكون أنفسنا، متفردين، نبدع القوانين لأنفسنا، ونبدع ذواتنا»، فنيتشه لا يشرع للأفعال الخاصة، وإنما يضع تشريعاً لاتجاه هذه الأفعال، ومن هنا كان هجوم نيتشه على الأمر المطلق الكانطى كأساس للأحكام الخلقية، فالعود كأمر وجودى لا صلة له بالأحكام الخلقية بالمعنى التقليدى[1] .

وليس التكرار اللامتناهى هو ما يرمى إليه نيتشه من خلال النص السابق، بل إن «أسمى صياغة للإيجاب» أو «فكرة العود» تنصب أساساً على حالة الوجود الفردية وابداعها فى اللحظة[2]، فيتحقق الأمر التالى : إخلق لنفسك لحظات متعددة بقدر الامكان بحيث تريد أن تحيا مرات ومرات فى الأبدية» والأمر هنا يحتمل ثلاثة أمور :

أ) إذا ما كان التكرار متطابقاً، فإن عدد مرات التكرار لا صلة له بالموضوع؛ لأننى لن أتمكن من معرفة ما إذا كان هذا الحدث تكراراً أو غير ذلك، حيث يبدو هو ذاته كما لو كان قد حدث مرة واحدة .

ب) إذا ما كان التكرار مختلفاً،، فإن كل التنويعات الممكنة ستعاود الظهور عدداً لا نهائياً من المرات.

جـ) إذا كانت هذه الحياة هى الحياة الوحيدة التى نحياها لمرة واحدة فإن الأمر كله ينصب على «اللحظة الأبدية» التى تثير كفاح الانسان إلى أقصى حد ممكن من النبل والمأسوية، وهذا هو السبب فى أن العود الأبدى هو «التوكيد الأعظم» و«أثقل الأحمال» و «الفكرة المتغلبة المنتصرة على سائر الأفكار»[3] .

مما سبق يتضح لنا أن القاعدة الأخلاقية الأساسية فى العود : «عش بحيث ترغب فى الحياة ثانية» قد استبد لها نيتشه بقاعدة كانط الاخلاقية «إفعل بحيث تصلح قاعدة سلوكك لتكون قانوناً عاماً يسرى على الجميع»، وإذا كانت القاعدتان

---

(1) Howey, R. L. : "Heidegger & Jaspers ... pp. 149-150 .
(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..Sp. 280 .
(3) Howey, R. L." Heidegger & Jaspers.. p. 150 .

تشتركان في هدف واحد وهو «إلزام الفرد بمسئولية فعله»، فإن كانط يحقق هذا الهدف عندما يشعر الفرد بأن تصرفه قد غدا قاعدة عامة للبشر أجمعين، ومن ثم يتوخى الحذر، ويتجنب الخطأ فى سلوكه، أما نيتشه فيحقق هذا الهدف على نحو مخالف، فيدعو الفرد إلى الفعل - على أفضل نحو ممكن - لأنه سيظل يفعل نفس الفعل مرات لا نهائية، فبدلاً من أن يكرر الفعل «عرضيا» بين أشخاص مختلفين - كما يفعل كانط - يكرره «طوليا» خلال الزمان فى الفرد الواحد مرات لا متناهية، وكلا الطريقتين فى تكرار الفعل ترميان إلى نفس الهدف وهو إزالة عنصر العرضية فى الفعل، وهو العنصر الذى يلازمه إذا اقتصر على اللحظة الحاضرة أو الفرد الواحد فحسب[1] .

(ب) العود في «هكذا تكلم زرادشت» :

يشير نيتشه إلى فكرة العود الأبدى فى فصل يقع تحت عنوان «الساعة الأكثر صمتاً» وفيه يودع زرادشت أصدقاءه ليعود إلى وحدته من جديد، إن أشد ساعاته سكوناً قد تحدثت إليه، صوت سيدته المخيفة قد همس فى أذنه وملأ قلبه بالرعب، حقيقته الخفية الباطنة تريد أن تكشف عن نفسها، ففى أشد ساعاته سكوناً يتجلى له أشد الأشياء حباً فى السكون، وسر الزمان الذى طالما طارده على وشك أن يعلن عن ماهيته وجوهره .

السيدة المخيفة تقول لزرادشت : «أنت تعرفه!، لكن ذلك الشئ الذى لا يقوى على أن يبوح به لنفسه، ذلك الذى يفوق طاقته، والذى سيعود من أجله إلى وحدته، ويفترق عن أصدقائه هو «إلهامه المفاجئ عن معنى الزمن الذى يتعدى حدود الماضى والحاضر والمستقبل» - إن زرادشت فى طريقه إلى فكرته المحيرة عن عودة الشبيه الأبدية[2] .

يقول «زرادشت» عن فكرة العود : «إنك لجد ثقيلة فى أغوارى أيتها الفكرة، ولسوف أجد يوماً قوة الأسد، وأتخذ لصوتى زئيره، فأرفعك من الغور إلى المنبسط،

---

(١) فؤاد زكريا : «نيتشه»، صص : ١٤٣ - ١٤٤ .
(٢) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة - العود الأبدى»، ص : ١٩٧ .

حتى إذا ما تغلبت بذلك على نفسى تدرجت إلى إنتصار أعظم أختتم به أعمالى، وإلى أن أبلغ هذا الظفر سأبقى تائهاً على بحار لا أعرف لها ساحلاً»[١] .

يبدو من ذلك أن الساعة الأشد سكوناً هى الساعة التى يظهر لنيتشه فيها جوهر الزمان ذاته، وهي الساعة الأكثر صمتاً؛ لأنه يبرز فيها وحدها ما يفسح المكان لكل ضجة؛ وذلك لأن الزمان ينساب بهدوء كبير، بل هو أكثر ما فى الطبيعة هدوءاً وسكوناً[٢] .

اقتصر الجزء الثالث من «زرادشت» على فكرة العود الأبدى، ويدور فصل «الوجه واللغز» حول هذه الفكرة حيث يروى زرادشت رؤياه إلى «الملاحين»، وهو يختار هؤلاء المغامرين الباحثين الفرحين بالألغاز والجسورين الذين يقطعون الأسفار البعيدة ولا يحبون أن يعيشوا بغير خطر، لكى يبوح لهم بفكرته عن عودة الشبيه الأبدية – إنه يحكى لهم تجربته الحافلة بالأحاجى والرموز «عطشان مضيت منذ عهد قريب خلال غبش الضباب الملون بلون الجثث – عطشان صلب العود بشفتين مضمومتين، لم تكن شمس واحدة قد أفلت فى عينى».

ويبدو لنا حديث زاردشت إلى «الملاحين الذين يعبرون به البحر» حديثاً مملوءاً بالألغاز والرموز، كما أنه يتحدث إلى «العبيط فى المدينة العظيمة»، ولكنه لا يتحدث إلى الآخرين بقدر ما يتحدث إلى نفسه[٣]، فالأمر فى أساسه حوار داخلى، وهو حينما يتحدث عن الانسان الأعلى فإنما يتوجه بالحديث إلى سائر الناس، وحينما يتحدث عن موت الاله وإرادة القوة فإلى عدد قليل، وحينما يتحدث عن العود الأبدى فإنه يقصر الحديث على نفسه .

يقف الانسان المتوحد وحده فى الخارج على أبواب الكون وهو يشعر بالحنين الكبير، وهذه العلاقة التى تربط بين العزلة وكلية العالم تحدد أرفع فكرة لدى زرادشت[٤] .

لقد صعد ذات مرة على الجبل، وعلى كتفيه جلس «روح الثقل» نصف قزم،

---

(١) نيتشه : «هكذا تكلم زاردشت «الزء الثالث : «الساعة الأكثر صمتاً» ص : ١٨٩ .
(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٩٤ .
(٣) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة – العود الأبدى» ، ص ص : ١٩٧ – ٢٠٠ .
(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، صص ٩٥ – ٩٨

ونصف حيوان يدب فى الطين، وظل يصعد متحدياً هذا الروح الذى يشده إلى أسفل ويصب فى أذنيه الرصاص، إن طريقه هو الطريق الصاعد إلى أعلى درجات الانسانية، كان زرادشت والقزم يقفان تحت بوابة على طريق : «أنظر إلى هذه البوابة أيها القزم إنها ذات وجهين، فهنالك طريقان يجتمعان هنا، ولم يحدث لمخلوق أن وصل إلى نهايتهما. فهذه الحارة الطويلة إلى الوراء، تمتد امتداد الأبدية، وتلك الحارة الطويلة إلى الأمام، إنها أبدية أخرى، الطريقان متقاطعان ويصطدمان ويتلاقيان تحت هذه البوابة، واسم البوابة مكتوب عليها : إنها اللحظة»[1] .

حدد نيتشه الفارق بين دربى الزمان، انهما يتصادمان ويتعارضان فى اللحظة، فالماضى ما كان محدداً، والمستقبل ما لا يزال مفتوحاً، والماضى والمستقبل متغايران تماماً ومتناقضان، ولكنهما يلتقيان مع ذلك فى «اللحظة» وانطلاقاً من اللحظة تتشكل أبدية الماضى وأبدية المستقبل .

ولكن ما معنى كلمة «أبدية» الماضى وأبدية المستقبل ؟

يجيب القزم بأن كل ما كان مستقيماً كاذب، وأن كل حقيقة ملتوية، والزمن نفسه دائرة»[2] ، والجواب صحيح من وجهة نظر نيتشه، ولكنه بالغ السهولة[3]، ولكن ربما لم يكن الأمر ممكناً على غير هذا النحو؛ لأننا لا نملك مفاهيم وتصورات قبلية خاصة بالزمان نفسه، فجميع مفاهيمنا حول الزمان تتجه إلى داخل العالم، ونحن لا نفكر فى الزمان الكلى الذى يمثل طابعاً مميزاً لكلية العالم، وربما لم يكن التفكير فى الزمان الكلى ممكناً إلا بإقصاء التمثلات داخل الزمان على نحو مستمر .

يتمكن زرادشت من الصعود على الرغم من روح الثقل الذى يجذبه إلى أسفل، ويهمس روح الثقل الذى يتخذ صورة القزم فى أذنيه قائلاً : «أنت يا حجر الحكمة! إنك ترتفع، وتقذف بنفسك عالياً، ولكن كل حجر يقذف به لابد من أن يسقط، ... ولاذ القزم بالصمت حينما قال له زرادشت :

«أيها القزم . إما أنت أو أنا – إنها شجاعة زرادشت التى مكنته من مواجهة القزم، فالإنسان هو أشجع المخلوقات ، وشجاعته هى التى قهرت كل المخلوقات.»

---

(١) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة» ، ص : ٢٠١ .
(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ١٠٠ – ١٠١ .
(3) ".. Alles Gerade Lügt .. Alle wahrheit ist Krumm, die Zeit Selber ist ein Kreis"

يرى نيتشه إرتباط مفاهيم الحياة والمعاناة والدائرة، وهو عندما يصف رؤيا العود يسمى نفسه بالمدافع عن الحياة وعن المعاناه والدائرة، نفسه بالمدافع عن الحياة وعن وعندما يصيح «أما أنت أو أنا» أى «أنا الأقوى لأنك (أى القزم) لا تعرف فكرتى المعبرة عن الهاوية والتى لن تستطيع تحملها فهو يعبر عن مواجهته للقزم - وعندما يصيح (أنا أو أنت) يعبر عن انتصاره عليه، فيقفز القزم بعد ذلك من فوق كتفيه؛ ذلك أن فكرته تذهب إلى أغوار الحياة والمعاناه والدائرة على نحو لا يستطيع القزم تحمله .

أما عن صورة البوابة التى أمدنا بها زرادشت واللحظة، والأبدية الماضية والمستقبلية، وتقاطع كليهما فى اللحظة ،فإن القزم يعجز عن فهم ذلك كله، وينتهى إلى الاجابة السريعة اليسيرة : «الزمان دائرة»(١) .

ويلاحظ أن التناقض بين الماضى والمستقبل يختفى بمجرد أن يترك المرء اللحظة، كما يلاحظ أن الدربين الطويلين اللذين يتجهان بعيداً عن اللحظة «مكانيان» وإن لم يلتقيا أبداً لتكوين الدائرة، ولما أمكننا تسميتها «دربين»، وأن «اللحظة» ذاتها «بوابة حيادية» وهى «أيضاً مكانية»، ولا صلة لها بالماضى أو الحاضر أو المستقبل - إنها تترك الفيضان الزمانى يجرى ببساطة خلالها، أما التقاء الماضى والمستقبل فى اللحظة فهو «ليس مكانياً»، فالماضى والمستقبل، ومن ثم الزمان كله وكذلك العود الأبدى، كل ذلك يلتقى فى اللحظة(٢) .

يرتكز العود الأبدى على أبدية مسيرة الزمان، فلقد تم كل شئ بالضرورة، وينبغى أن يعود ثانية وحينما بلغ زرادشت هذا الحد سمع صراخاً، واكتشف راعياً كانت «أفعى» قد دخلت فى حلقه، يقول: «... فتساءلت عما إذا كنت قد رأيت من قبل مثل هذا الاشمئزاز والشحوب على وجه من الوجوه، وبدأت أسحب الأفعى بيدى، ولكنى شددت عبثاً، فسمعت من داخلى صوتاً يهيب بالراعى قائلاً : عض عليها بأسنانك، ولاتنى حتى تقطع رأسها، ... فيا أيها الشجعان المحيطون بى .. يا من تقتحمون مجاهل البحار مستسلمين للشراع الغدار وأنتم تسرون بالألغاز، حلوا ما رأى

---

(1) Stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought .. pp. 36 - 37 .
(2) Ibid., pp. 39 - 41 .

[illegible] الراعي بدأ يعض بأسنانه منفذاً ما أشرت به، وما لبث أن انتفض دافعاً برأس الأفعى إلى بعيد، واقفاً على قدميه. وتبدلت هيئة الراعي فلم يعد راعياً ولا حتى انساناً، إذ جلله الاشراق، وضحك ضحكة ما سمعت حياتي مثلها»[1] .

يبدو من النص السابق أن الأفعى هي الرمز الذى استخدمه نيتشه ليشير به إلى فكرة العود البعيدة الغور، فالأفعى هي التي زحفت إلى حلق الراعي بينما كان نائماً، وهي التي ملأت فمه قرفاً وحاولت أن تقضي عليه، أما زرادشت فيحاول أن يجذب الأفعى من حلق الراعي ولكن دون جدوى، ويتساءل من يكون هذا الراعي الذى زحفت إلى حلقه الأفعي؟ — ويجيب على هذا التساؤل فى فصل بعنوان : «الناقه» لقد «تحول» الراعي عندما قطع رأس الأفعي، فالتغلب على فكرة العود الأبدي يعقبه مرح شديد، وتجربة العود إذا ما عاشها الانسان، تتيح له أن يعرف كيف أنها تجربة فريدة، وجديدة تماماً، كما أنها تجربة فورية مباشرة[2] .

عندما ينتصر الراعي على الأفعى يتحول، بمعنى أنه لم يعد انساناً ولا راعياً، لقد تحول وكلله النور وكان يضحك ضحكاً جليلاً؛ ذلك أن تغلب الانسان على فكرة العود ومقاومته لها يؤديان إلى تحول الوجود تحولاً حاسماً، كما يتحول الجد والثقل إلى خفة الضحك التي تفوق الانسان[3] ويتحول «اللغز والرؤيا» هنا إلى «اللغز والحل»، والحل يعني الخلاص حيث يرهن لغز «ديونيزيوس» ذاته لخاتم الخواتم مع مراعاة أن الزمان ليس دائرة كما أراد أن يوهمنا القزم وإنما «الأبدية» هي التي تمثل خاتم الخواتم، والخاتم هنا ما هو إلا رفض مطلق لفكرة الزمان الميكانيكي أو الغائي؛ فخاتم الخواتم يدور حوله نفسه، ووجوده بأسره هو «العود الأبدي للشبيه»[1] .

وفي فصل «الناقه» يستكمل نيتشه ما طرحه في «الوجه واللغز» يقول : «إنهضي أيتها الفكرة الرائعة المنبثقة من أعماق ذاتي، لقد كنت لك فجراً، وأعلنت انجلاءك

---

(١) نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت»، الجزء الثالث – «الوجه واللغز»، ص ص ١٨٥ – ١٨٩ .

(2) Stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought.. pp. 41 - 42 .

(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٠٣ .

(4) Stambaugh, J.: "Nietzsche's Thought .. p. 42 .

كالديك الصائح ... أنا هو زرادشت مؤكد الحياة، مؤكد الألم، مؤكد الدائرة الأبدية، أدعوك يا أعمق فكرة بين أفكاري»[١].

إن فكرة العود عميقة وقوية حتى أن زرادشت يسقط دونها ولا يقوى على احتمالها ويبقى في غيبوبة سبعة أيام، لقد نجح في إلقاء الضوء على عمقه الأخير، ولكن ما يراه يقهره ويربكه، وهنا تختفى الفكرة كما اختفى القزم، ولكن لأسباب مختلفة؛ فالقزم اختفى لأنه لم يعد يفهم،، وتختفى الفكرة العميقة الغور، لأنها لم تعد تختبئ في أعماق زرادشت، بل أصبحت جزءاً متكاملاً معه أثناء الأيام السبعة التي قضاها في فراشه كما لو كان ميتاً، ولم يفسر القزم معنى ما حدث لزرادشت، وإنما قام بذلك حيواناته الذين أضفوا على ما حدث معنى حقيقياً صادقاً ولكنه ملغز غير مفهوم[٢] .

تتحدث الحيوانات عن عجلة الوجود التي تدور بصورة أبدية: فتقول :

« .. الكل يذهب والكل يرجع وعجلة الكون تدور إلى الأبد، كل شئ يموت ، وكل شئ يعود فتتألق أزهاره، ودوائر الوجود لا انتهاء لها، تتحطم الأشياء فتتبدد، ثم تعود فتلتئم لتجديد بناء الوجود .. فحلقة الكون مخلصة لذاتها إلى الأبد. إن الوجود يبدأ في كل لحظة، فعلى محور (هنا) تنفتح دوائر الأجواء «هنالك»، فالمحور مرتكز في كل مكان، وطريق الأبدية كله تعاريج» .

وعاد زاردشت إلى إبتسامته قائلاً «... إن هذا الاحتقار العظيم للناس هو الأفعى التي تغلغلت في حلقي فكادت تخنقني، كما كاد يخنقني أيضاً ما أنبأني به العراف إذ قال : كل الأشياء متساوية ولا شئ يستحق العناء... وأسفاه! إن الانسان سيعود، سيعود الإنسان الصغير دوراً فدوراً إلى الأبد.. ما أنت إلا النبى المعلن تكرار عودة الأشياء إلى الأبد، وهذا ما قدر عليك القيام به منذ الآن»[٣].

---

(1) Ich, Zarathustra, der Fürsprecher des lebens, der Fürsprecher des leidens, der Fürsprecher des Kreises - dich rufe ich - meinen abgründlichsten Gedanken!"

(-) Nietzsche, F. : "Also Sprach Zarathustra", "der Genesende, S. 462 .

(2) Stambaugh, J. : "Nietzche's Thought..", p. 44 .

(3) Nietzsche, F. : "der Gensende", 3. Teil, S. 465 .

(-) .. Ach, der Mensch Kehrt Ewig wieder! Der Kleine Mensch Kehrt Ewig wieder .

من ذلك يتبين أن ما صدم «زرادشت» هو إشمئزازه من النوع الإنسانى، ومن الانسان الصغير على وجه الخصوص، ولكن ما لا يستطيع تحمله هو تشابه كل شئ، واختناق المعرفة، إن فكرة العود فى صورتها العدمية تقعد به عن الحركة، وتصيبه بالشلل، فإذا كان كل شئ متشابهاً ويحدث بلا نهاية، وبرتابة لا معنى لها فإن الحياة لا تستحق أن تعاش، لذا كان قدر زرادشت أن يصبح معلم العود الأبدى الذى يحاول جاهداً العثور له على معنى آخر بخلاف العدمية(١) .

ويكمن الحل عند نيتشه فى الانسان الذى يستطيع أن يقوم بتحويل الأشياء وتحويل ذاته عن طريق «إنقلاب القيم»(٢)، ولقد أكسب نيتشه التحول صفة الوجود، بحيث أصبح التحول يرجع إلى ذاته على الدوام، وهو تحول يتصف بالأبدية والسرمدية(٣) .

وفى فصل بعنوان «قبل بزوغ الشمس» تتضح رؤية نيتشه إلى العالم ككل من خلال فكرة عودة الشبيه التى تعبر عن مذهبه فى «كلية الوجود»، هذا العالم ككل هو موضوع فكرته عن العود الأبدى(٤) .

يقول : «...لقد جاهدت طويلاً حتى أصبحت مباركاً ومؤكداً، وما ناضلت إلا لأحرر ذراعى فأبسطهما للبركة، وتقوم بركتى على الاعتلاء فوق كل شئ كما تعتلى السماء والسقوف المكورة، وقباب الأجراس والغبطة الدائمة.. فطوبى لمن يبارك هكذا، لأن كل الأشياء قد تعمدت من ينبوع الأبدية وما وراء الخير والشر وما الخير والشر إلا خيالات عابرة، وأحزان بليلة، وغيوم متراكضة إلى الفناء، والحق أن من البركة ... أن نعلم أن فوق كل شئ تمتد سماء المصادفة، وسماء البراءة، وسماء الاحتمال، وسماء الكبرياء(٥) وهكذا رفعت الحرية والغبطة السماوية عالياً، ونصبتهما كالقباب جميع الأشياء، إذ علمت أن ليس من إرادة أبدية تعلو بها لتبسط مقاصدها

---

(1) Stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought.." p. 45 .
(2) Mariàs, J. : "a History of Philosophy", p. 363 .
(٣) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٤١ .
(٤) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة – العود الأبدى»، ص ص ٢٠٠ – ٢٠٨ .
(5) "..Über Allen Dingen Steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermut..".

فوقها .. إن فى العالم من الأغوار ما لا يدركه النهار، ومن الأشياء ما يجب كتمانه أمامه»[1] .

من النص السابق يتضح لنا أن «زرادشت» يحارب الميتافيزيقا التقليدية، وهو مع ذلك لم يزل مقيداً بها وبوسائلها، وهو الآن يدخل أرضاً لم يطرقها أحد قبله، ويحاول التعبير عن شئ لا اسم له حينما يفكر فى العود ليصبح العالم كله مشكلته الرئيسية، وهو هنا رائد الفكر الذى يتجاوز الأشياء كلها، ويحاول إدراك العالم بكليته؛ لكنه يواجه صعوبة جمة، فالصعود فوق جميع الأشياء التى تدخل فى العالم لفهم العالم نفسه يوقعه فى شباك هذا العالم الذى أراد أن يعلو فوقه، وكلما حاولنا تصور العالم على أنه ذلك الذى يحيط بالأشياء جميعاً ويتجاوزها، لابد وأن يظل تصورنا له محدداً بالأشياء، فهل يعبر نيتشه عن فكرة خيالية مجنونة تبدد كل أفكارنا التى تعودنا أن نفهم بها الزمان، أم أنه يكشف لنا عن معرفة أعمق بالزمان تحيط به فى أفقه الكونى الشامل، فيتجاوز مجال العالم كله حيث لا يستطيع أن يلحق به فكر ولا منطق[2] ؟.

«أن ألقى بنفسى فى عليائك – هذا هو عمقى ! أن أخفى نفسى فى نقائك – هذه هى براءتى !» .

فهو يواجه الآن السماء ويفتح عينيه وصدره لنورها الساطع، الذى يسطع فوق الأشياء جميعاً، وليست براءة الوجود سوى نور العالم الذى يغمر كل الموجودات، كما أن التفكير فى العالم بكليته يبدد «الخطيئة» ، و«الذنب» ، كما يمحو الخير والشر وغيرها من كلمات البشر التى تغطى وجه السماء كالسحب، وينقشع غضب الآلهة، وينهدم كل تفسير ميتافيزيقى وأخلاقى للوجود، فيتحرر الانسان ويصفو، ويستعيد براءة الأطفال. ولا تعنى رؤية زرادشت النقية سوى تخليص هذا الموجود من كل ما ألقته الأجيال الطويلة على صدره من قدر وأخلاق، فتريحه من كل التفسيرات الغيبية والعقلية، وتتركه يسير فى الزمن وكأنه طفل خفيف يرقص ويلعب،

---

(1) Nietzsche, F. : "Also Spach Zarathustra", 3. Teil, "Vor Sonnen Aufgang", S. 416 .

(٢) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص ص : ٢٠٧ – ٢٠٨ .

فلقد تفتح كيانه كله للعالم، وتمكن من فهم العود الأبدى فهماً أصيلا[١]، إن ما يلاقيه زرادشت قبل مطلع الشمس هو هاوية النور، وفسحة العالم المفتوحة المتألقة تسبغ على الأشياء جميعاً طابعها المرئى، وتجمع ما كان مبدداً، وأهم ما تعنيه رؤية الموجود فى نور العالم: إقصاء جميع المقولات التى تتناول المدلول الأخلاقى والحكمة من مجرى الأمور داخل الزمان، وإعتبار هذا المجرى بمثابة حلقة فيها كل شئ رقصة دائرية يتم فيها الارتفاع فى أجواء العالم عن طريق رمز سماء النور[٢] .

وفى الفصل الذى يقع تحت عنوان «الفضيلة المصغرة» يشير نيتشه إلى أن ما يسمى بالفضيلة ما هو إلا خسارة على صعيد العالم، وليست الضحالة هنا سوى صخور العلاقة بالعالم التى يصطدم بها، فإن اقتصر الانسان على المحدود والراهن، وإن لم يبغ سوى السعادة والرضى فإن أجواء العالم الواسعة لا تخفق عبر حياته، وعلى ذلك فإن هذه الفضيلة علامة تكشف فقر الوجود فى علاقته بالعالم .

وفى الفصل الذى يقع تحت عنوان «على جبل الزيتون» يضع نيتشه الانسان المنفتح على العالم فى مواجهة الانسان المنغلق، ويشيد بمجد سماء الشتاء الصامتة «وهى رمز الانسان العظيم الذى ينفتح انفتاحاً واسعاً، ويحتمل الأجواء الواسعة والصقيع، فزرادشت يدرك نفسه على أنه «الإمكانية» فى مقابل النفوس المنغلقة الهزيلة، ومن كان منفتحاً على العالم، كان حراً حقاً وصدقاً[٣] .

وفى الفصل الذى عنوانه «عبور» لا يقتصر زرادشت على رفض المدينة العظيمة التى هى أقصى مثال على غياب العالم[٤] وإنما يلح على عبور الانسان العظيم لفقر العالم[٥] وهو حينما يعرض عن جميع صيغ الانسانية الفقيرة، فإنه يعود ثانية إلى العزلة «موطنه الخاص»، وليس الوطن سوى القرب الأليف من الأرض والانفتاح على العالم، وهو القرب الأساسى للأشياء جميعاً، ويشعر زرادشت فى ذلك كله بالشوق العظيم الذى يندفع بإتجاه الكل، والذى يبحث عن انسان الانفتاح الأقصى على العالم، الانسان الذى يعرف العود الأبدى .

---

(١) المرجع السابق ، نفس المكان .
(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ١٠٤ - ١٠٥ .
(٣) المرجع السابق، ص : ١٠٨ .

(4) Weltlosigkeit.
(5) weltarmut.

وفى فصل «الشرور الثلاثة» يتناول الأشياء التى حملت أكبر قسط من اللعنة بروح ناقدة وهى «الشهوة والنزوع إلى السيطرة، والأنانية» ، ولما كانت المشكلة الأساسية فى الجزء الثالث من زرداشت هى «مشكلة العالم» ، فإن نيتشه يتناول هذه الأمور من حيث علاقتها بالعالم كى يتضح ما إذا كانت صيغ انفتاح على العالم أو غير ذلك .

يرى نيتشه «الشهوة» بمنظور جديد فهى سعادة الأرض، والفوران الذى يتبين الحاضر فى كل مستقبل، وفيها يرتفع الوجود ذو الصبغة الفردية فوق ذاته فى سلسلة الأجيال اللا نهائية، ويقيم فى كلية الزمان، مع أنه يغرق ظاهريا فى نشوة اللحظة، ففى اللحظة المحدودة يقوم فى الخفاء الزمان اللامحدود .

أما «النزوع إلى السيطرة» فهو ما يدفع إلى العمل والذهاب قدماً، إنه الزمان بوصفه تاريخاً، وكل عصر يتفوق على ذاته بفضل «النزوع إلى السيطرة» الذى يشير إلى الدرب صوب الأجواء الفسيحة، وما لا يمكن التنبؤ به بعد .

ولا يقصد نيتشه «بحب الذات» الأنانية البائسة، بل الفضيلة المعطاءة التى تهب ذاتها عن فيض فى خيراتها؛ إنها فضيلة النفس التى تحتاج إلى العالم فلا تلقى إستقراراً إلا حينما تحيط بها المسافات المترامية، وتتجلى العلاقة بالعالم فى ضوء هذه الشرور الثلاثة، ويعبر «مبدأ تحول القيم» فى هذا الصدد عن عظم العلاقة بالعالم أو صغرها .

أما عن «فصل حول روح الثقل» فيدرك زرادشت ذاته بمثابة النقيض لروح الثقل، فهو عدوه اللدود، إن زرادشت يطير ويفيض، ويقف خارجاً فى الكل، حتى أنه ما كان فى الماضى تسليماً مثالياً لعالم آخر أصبح الآن العلاقة العميقة والحقيقة بالعالم[1]، ويبدو أن نيتشه يبصر علاقات جوهرية بين الخفة والأنانية والعالم ويجعل من روح الثقل النقيض لكل ذلك فيوثقه بما هو داخل العالم؛ فالثقل يعنى مجازاً الحياة المنهارة التى تأخذ كل شئ مأخذاً ثقيلاً، والتى تحمل نفسها – مثل الجمل – بالأخلاق والدين، فتلقى على العالم نظرة حزينة قاسية، وتتم الغلبة على جميع

---

(١) المرجع السابق، ص ص : ١٠٨ – ١١ .

القيود داخل العالم حينما يشعر الانسان بأن وجوده يمتد صوب اللانهاية خلف حدود جميع الأشياء المحدودة .

وإنطلاقاً من علاقة الوجود بالعالم يدرك «زاردشت» الفارق بين منظومتين من القيم فى فصل بعنوان «حول الوصايا القديمة والجديدة»، فالوصايا الجديدة هى لوحات حب البعيد وحنين الانسان الأعلى الخلاق؛ إنها لوحات قيم خلقها الحنين وحب العالم الفياض المتحرر، والذى يعود دوماً إلى ذاته، ويشير نيتشه فى هذا الفصل إلى أسمى أنواع الموجودات وهى النفس التى تملك أطول سلم صاعد، والتى تستطيع الهبوط إلى أكثر المنحدرات انخفاضاً، إنها النفس التى تستطيع أن تجرى وتضيع فى ذاتها وإنها النفس الضرورية كما إنها النفس المصادفة، إنها النفس التى تحب ذاتها، والتى يتم للأشياء فيها صعودها وهبوطها، إنها النفس الأشد اتساعاً لأنها تعرف العود الأبدى(١) .

ومن أهم فصول الجزء الثالث التى تتناول فكرة العود الأبدى هو الفصل الذى يقع تحت عنوان «الأمنية العظمى» وفيه يعرض نيتشه ملامح الحياة الجوهرية للوجود المنفتح على العالم فيقول : «.... أن تغنى غناء مشبوباً، حتى تسكن جميع البحار، وتنصتى إلى شوقك، - حتى يسبح القارب فوق البحار الساكنة المشتاقة، حتى تسبح المعجزة الذهبية التى تخطر حول ذهبها كل الأشياء الطيبة الشريرة العجيبة : وكذلك الكثير من الحيوانات الكبيرة والصغيرة، وكل ذى أقدام خفيفة عجيبة حتى يستطيع السير على دروب البنفسج إلى المعجزة الذهبية، إلى القارب الحر وإلى سيده زارع الكروم الذى ينتظر وسكينه فى يده...»(٢).

فالشوق الانسانى العظيم العظيم الذى يعرف أن جوهر العالم هو العود الأبدى لابد أن يتحقق، والباحث عن نفسه لابد أن يعثر عليها، فيتغنى زرادشت بالتكرار الأبدى، وتقابل النفس التى انطلقت تسبح فوق البحار الساكنة المشتاقة القارب الذهبى الذى يسبح فوق مياه الصيرورة، هذا القارب هو آخر ما تصل إليه النفس، وهو قلب الوجود ومركزه - أما عن ملاح هذا القارب فهو ديونيزيوس : إله النشوة

---

(١) المرجع السابق، ص ص ١١٢ - ١١٣ .

(2) Nietzsche, F. :: "Also Sprach Zarathustra", Von der grossen Sehesucht", S. 496 .

والحب، المأساة والملهاه، يشكل كل شيء دون أن يكون له شكل، لعب الوجود نفسه، سيد الكرم وزارعه، إنه المانح العظيم والسالب العظيم، بل هو المخلص الأخير الذى يبشر به زاردشت، والكلمة الأخيرة التى يعلنها[١] ؛ إنه الجواب على أمنية الانسان العظمى، وهو الذى يظهر كل موجود ويخفيه، ويسود كل تبدل، كما يسود مجرى الأشياء فى الزمان[٢] .

«آه يا نفسى! لقد حررتك من كل قيد خفي، وطهرتك من الأدران، ونفضت عنك التراب والعنكبوت والظلال،.. أى نفسى ! لقد نفضت عنك صغائر حياتك، وأقنعتك بالخروج عارية أمام عين الشمس ...»

والآن «يعلو» الانسان العلو الحق الذى يربطه بالعالم، ويقف مثل زرادشت، عارياً أمام الشمس، وقد ترك وراءه كل الظلال القديمة التى فسرت الحياة بالخطيئة والذنب، وصورت له عالماً آخر وراء هذا العالم، وأخلاقاً أخرى غير أخلاق القوة والشجاعة والخطر – إن روحه الحقة تطارد السحب جميعاً من سمائها وتتحرر من ظلال التراث المسيحى – الأفلاطونى ، وتخرج إلى آفاق العالم الرحب بعد أن اكتشفت سر الزمان والمكان[٣] .

«آه يا نفسى! لقد أعطيتك أسماء جديدة، وألعاباً بهيجة الألوان، سميتك «القدر» ، و «الوعاء الشامل لكل ما هو شامل» و «حبل صرة الزمان» ، و«الجرس السماوى»[٤] .

ولقد تحول فهم الانسان للوجود بفضل فكرة العود، وأصبح يفهم كل شيء فى ضوء العالم الشامل المحيط، لقد «علا» وارتفع حتى أصبحت نفسه هى الوعاء الذى يشمل كل ما هو شامل، وارتبطت نفسه بالوجود والزمان كما يرتبط الطفل بأمه، وصارت كالسماء التى تسدل قبتها الزرقاء على جميع الأشياء[٥] ، ويصبح إدراك كل

---

(١) عبد الغفار مكاوى: «مدرسة الحكمة»، ص : ١١٣ .

(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٢٣ .

(٣) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص : ٢١٠ .

(4) Omeine Seelle, ich gab dir neue Namen und bunte Spiel- werke, ich hiess dich "Schicksal" und Umfang der "Umfänge" und Nabelsch- mur der Zeit", Und "azurne Glöcke", S. 468 .

(٥) المرجع السابق ، ص : ٢١١ .

موجود يتم على ضوء الكل، وعلى ضوء اللعب الحاضر فى كل مكان، وتشارك النفس التى تقف خارجاً فى لعب العالم الذى يحتوى كل شئ[1] .

«آه يا نفسى ! لقد غمرتك بجميع الأنوار والظلمات، وكل ما فى الكون من سكنات ورغبات، فرأيتك تتمين أمامى كما تنمو الجفنة فى الكروم»[2]، يشير نيتشة فى هذا النص إلى نفس الانسان التى تقف فى المسافة بين السماء والأرض، وقد تحول هذا الانسان بفضل معرفة العود الأبدى، وتشبه نفس الانسان تلك الكرمة التى تتعالى من الأرض بإتجاه النور وتحمل الثمار، كما تشبه النفس المثقلة بالحنين إلى الكرمة وقد أصبحت هذه النفس وافرة الغنى كما أن الكرمة تحمل العدد الوفير من العناقيد الذهبية «أى نفسى ! ليس فى الكون من نفس أشد منك حباً ورحابة وحناناً، فأين يتقارب الماضى والمستقبل إن لم يتقاربا عندك»[3].

لقد إرتفعت النفس النفس فوق العالم، فازدادت محبتها لكل ما فى داخل العالم، نودى الانسان أن يخرج إلى الكل، ولكنه بقى وسط الأشياء، وعرف اللامتناهى فتضاعفت صلته بالمتناهى، إن الارتفاع إلى القمة قذف به إلى القاع، والعلو فوق المصير زاده شعوراً بتعاسة المصير[4]، إن فكرة العود ترفع التضاد الموجود بين الماضى والمستقبل أو هى تضفى على الماضى طابع الامكان المفتوح الذى يتصف به المستقبل، تخلع على المستقبل طابع الثبات الذى يتميز به الماضى، فيفقد الزمان اتجاهه المستقيم المألوف[5]، وعلى ذلك فإن فكرة العود تنطلق من الزمان الخطى ومن التتابع داخل الزمان الذى يفرق بوضوح بين الماضى والمستقبل إلى إلغاء الزمان الخطى، ومن ثم الفارق بين الماضى والمستقبل، فتتخذ الأبدية معنى جديداً[6] .

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشة»، ص ص : ١٢٥ – ١٢٦ .

(٢) نيتشة : «هكذا تكلم زارادشت»، الجزء الثالث «الأمنية العظمى»، ص : ٢٥٤ .

(3) ".. Omeine Seele, es gibt nun nirgends eine Seele die liebender Wäre und umfangender und umfänglicher wo wäre Zukunft und Vergangenes näher beisammen also bei dir.."

(-) Nietzsche, F. : "Also Sprach Zarathustra", vonder grossen Sehnsucht", S. 468 .

(٤) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص : ٢١٢ .

(٥) المرجع السابق، ص : ٢٠٦ .

(٦) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص ١٠٤ – ١٠٧ .

«.... أى نفسى ! لقد علمتك أن تقولى كلمة «اليوم» كما تقولين «الأمس وما قبله» وأن ترقصى دون كل مندثر أينما كان»(١)، لقد علم زرادشت نفسه العود الأبدى، أى علمها ألا تأخذ الفروق الثابتة فى الزمان والمكان مأخذ الجد، وألا تستسلم لروح الثقل الذى أوجد كل هذه الفروق، وأن تنظر إلى «اليوم»، و«الغد»، و «الأمس» و«الهنا»، و«الهناك» بالنظرة التى تساوى بينها جميعاً وتتجاوزها(٢) .

ويقابل الانسان المنفتح للعالم زرادشت بهذه الكلمات :

«آه يا نفسى! الآن أعطيت كل شئ، ومنحتك آخر ما أستطيع وهما كفاى وقد فرغتا من الإغداق عليك، أنظرى، إن دعوتى لك بأن تغنى كانت هى آخر دعواتى إليك(٣)». ويغنى زرادشت أغنية ديونيزيوس الأخيرة أو «أغنية الرقص الأخرى» فيسبح بمجد الحياه ويهلل لروعتها وغموضها، وفيها يدق الزمان اثنتى عشرة دقة، ويعبر نيتشه عن معرفة زرادشت للزمان فى تدرج يطرد وفق دقات الجرس، إننا على الدوام سجناء، ونعيش فى داخله وكأننا فى سبات، إلا أنه يمكننا الاستيقاظ من مثل هذا السبات بإنتفاضة فى منتصف الليل، ويتبدد الحلم ليصبح الزمان مشكلة ندرك من خلالها عمق العالم، ويرى نيتشه أن ألم العالم عميق، فكل شئ يمضى ولا شئ يبدو باقياً، إلا أن هناك الفرح الذى يفوق الألم عمقاً، فالألم لا يصر إلا كر الزمان، ولكن الفرح يقر بالأبدية فى حياة الزمان الجوهرية، فالألم والفرح والعالم والأبدية يرتبطون جميعاً برباط وثيق(٤) .

يقول نيتشه فى «أغنية الرقص الأخرى» :

«إنّ العالم عميق

وأعمق مما تتصور النهار

وآلامه عميقة

---

(1) "Omeine Seele, ich lehrte dich "Heute" sagen wie "Ehemals" und ' über alles Hier und Da und Dort deinen Reigen hinwegtanzen, S. 467 .

(٢) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص : ٢٠٨ .

(3) O meine Seele, nungab ich dir alles und auch mein letztes, und alle meine Hande sind an dich leer geworden : dass ich dich singen hiess, Siehe, das war mein letztes! S. 469 .

(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٢٩ .

وأعمق من أحزانه وأفراحه
تقول الآلام للعالم إمض وانقض
ولكن الأفراح تطلب الأبدية
تطلب الأبدية العميقة...»(١).

ويلاحظ أن قول نيتشه بأن العالم «أعمق» مما تصور النهار يفيد العلو فوق كل شئ، أى فوق كل شئ يستضئ بنور النهار، وفوق كل موجود محدد أو ذى شكل، فالعالم عميق؛ لأنه يصل إلى أعمق مما تصور النهار، ولا عمق بغير علو، كما أن العالم الخلو من العلو ضحل، وإذا ما طبقنا وجهة النظر الأفلاطونية التى تربط الفكر بالنور والشكل، لوجدنا العالم أعمق من كل فكر، ومن كل ما يمكن أن يتصوره، فالعود الأبدى – إذن – يحقق العلو على الفكر نفسه(٢).

ويختتم نيتشه الجزء الثالث «بالأختام السبعة أو أغنية نعم وآمين» وفيها يكتسب أسلوبه طابعاً باطنياً، فهى بمثابة أدعية للعالم ولأبدية العالم، والفرح الذى يتحدث عنه فيها هو فرح العالم والتجربة النابضة للأبدية، أما الألم فهو يعبر عن بنية أساسية فى الوجود الانسانى الزائل، فالزمان هدام ولا يستطيع شئ أن يقاومه.

ولكن معرفة الزمان هذه معرفة محدودة؛ لأن للفرح معرفة أكثر عمقاً، وهو يعنى بالفرح صيغة انفتاح الوجود على العالم التى تعبر عن تجربة الموجود الأرضى، فالأرض باقية على الرغم من زوال الأشياء(٣).

وفى «الختم الرابع» يذكر نيتشه «الجرة» التى تمزج فيها كافة الأشياء مزجاً

---

(1) Die Welt ist tief
und tiefer als der Tag gedacht
Tief ist ihr weh
Lust-tiefer noch als Herzleid :
Weh spricht : Vergeh !
Doch Alle Lust will Ewigkeit.
Will tiefe, tiefe Ewigkeit!
(-) Nietzsche, F. : "Also Sprach Zarathustra" 3. Teil, "Das andere Tanzlied", S. 473 .

(٢) شتروفة : «فلسفة العلو»، ص ص : ٥٣ – ٥٤ .
(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ١٣٠ – ١٣٢ .

صحيحاً، و «جرة المزج» هذه رمز قديم جداً للعالم يوحد العالم ويجمع فيه كل شيء، ويربط جميع المتعارضات برباط واحد، ويشير نيتشه فى هذا الموضع إلى الارتقاء خلف المتضادات حيث يمر الفكر فوق كل محدود، وكل ما كان منفصلاً لينفذ إلى الكل الذى يحتوى كل تعارض ويعلو عليه .

وفى الأختام الثلاثة الأخيرة يعبر نيتشه عن «انفتاح الفرح على العالم» تعبيراً أشد أصالة، ففى «الختم الخامس» يظهر العالم فى صورة البحر ويظهر فرح العالم مثل الفرح البحاث الذى يدفع الشراع نحو المجهول، فيبدو مثل فرح البحار الذى يجتاح الوجود المتعطش إلى العالم بصورة تكاد تكون مخيفة، فنحن نعيش دوماً بالقرب من أشياء محدودة، ونصبح نحن كذلك أشياء محدودة كما أننا لا نفكر فى فضاء العالم الرحب الذى تختفى فيه الشواطئ والحدود، ويلتمع فيه الزمان والمكان، إلا أن جوهر المكان والزمان، يتجلى على نحو أكثر أصالة فى ذلك الإدراك الذى يتجاوز حدود الأشياء وتعبر عنه الأبدية[١] .

ويقول فى «الختم السادس» : «.... إن الألف والياء عندى هما أن تتحول كل كثافة إلى خفة ورشاقة، فيصبح كل ثقيل خفيفاً وكل جسم راقصاً، وكل فكر طائراً، الحق أن فى هذا كل بداية ونهاية»[٢] .

ويقول فى الختم السابع: «...وإذا كنت قد سبحت فى أعماق الأنهار، فملكت حكمة الطيور فى حريتى، فما ذلك إلا لأن حكمة الطيور تقول: ليس فى الكون فوق ولا تحت، إلق بنفسك هنا أو هناك، إذهب إلى الأمام أو تراجع إلى الوراء ما دمت خفيفاً ... غرد ولا تتكلم بعد، أفليس التكلم شيمة أهل الكثافة والثقل....»[٣].

يتحدث نيتشه فى النصين السابقين عن خفة الوجود التى تتحقق فى أجواء العالم

---

(١) المرجع السابق ، ص ص : ١٣٣ - ١٣٤ .

(2) und wenn das mein A und O ist, dass alles Schwere Leicht, aller Leib Tänzer, aller Geist Vogel Werde: und wahrlich, das ist mein A und O".

(-) Nietzsche, F. : 'Also Sprach Zarathustra", 4. Teil. Die Sieben Siegel (Oder : das Ja und Amen Lied);S 6 S. 476 .

(3) ".. Siehe, es gibt Kein Oben, Kein Unten! Wirf-dich Umher, hinaus, zurück, du leichter! Singe! sprich nicht Mehr,, ! 7, S. 476 .

المفتوح؛ فهو يحلق كالطائر فوق الحدود جميعاً، ولا يعرف صعوداً أو هبوطاً، وتصبح جميع الأشياء راقصة بالنسبة إليه، لأنه هو الآخر يرقص فوق كل موجود فى ساحة العالم الرحبة، ولا يبلغ الانسان هذه الخفة إلا عندما تتحول الحياة فى طريقة تفكيرها فى العالم، فتدرك «فرح العالم الأبدى»، ولا يعنى «الاتجاه نحو العالم» فى الختم السابع سوى «حب الأبدية» إذ لا توجد أبدية وراء العالم، ولا أبدية متعالية، إنها أبدية العالم نفسه فحسب(١) .

وينتهى كل ختم من الأختام السبعة بالنهاية التالية :

«كيف لا أحن إلى الأبدية، وكيف لا أضطرم شوقاً إلى خاتم الزواج، إلى دائرة الدوائر، حيث يصبح الانتهاء عودة إلى الابتداء؟ – أننى لم أجد حتى الآن إمرأة أريدها أما لأبنائى إلا المرأة التى أحبها؛ لأننى أحبك أيتها الأبدية ... أحبك أيتها الأبدية»(٢) .

ويبدو أن نيتشه حينما يتحدث عن الأبدية فى هذه الصورة فهو إنما يفكر فى «الأرض – الأم»، ولكن هل يشير بذلك إلى العلاقة الخفية الاشكالية التى تربط بين الزمان والمكان، والسماء والأرض، والنور والأعماق المظلمة، أم يشير إلى البعد الأسطورى فى زواج أورانوس (السماء)، وجايا (الأرض) وهل نشأ من هنا خاتم الخواتم أو خاتم الزوجية أى حلقة العود الأبدى ؟

ربما لا نستطيع أن نقدم إجابة حاسمة على هذه التساؤلات، إلا أنه يبقى فى النهاية أن نؤكد على أهمية فكرة العود فى فلسفة نيتشه الايجابية، حيث جعلها المركز الحقيقى فى مؤلفه الرئيسى «زرادشت»، كما أنه عرضها على أنها العقيدة الأساسية فى فلسفته الايجابية(٣) .

(جـ) فكرة العود الأبدى فى «إرادة القوة» :

يعالج نيتشه فكرة العود الأبدى فى الكتاب الرابع من «إرادة القوة» على أنها

---

(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٣٥ .

(2) Nie noch fand ich das weib, Von dem ich Kinder Möchte, es sei denn dieses weib, dad ich liebe: denn ich liebe dich, O Ewigkeit! Denn ich Liebe dich, O Ewigkeit" S S. 473 - 476 .

(٣) المرجع السابق، نفس المكان .

اصطفاء للبشر، فهي تمثل «الفكرة الاصطفائية الكبرى» التي تستبعد الأمم الضعيفة التي لا تحتملها، وتضيع في مواقع السلطة الأمم القوية القادرة عليها، وبذلك تصبح فكرة العود الأبدى أعظم قوة تقل في الوجود[١].

يقول بهذا الصدد : «... كل شئ يظهر ويعود بصورة أبدية.. فكرة العود كمبدأ اصطفائي لصالح القوة»[٢] .

وتكمن أهمية العود بالنسبة للحياة وقوتها الاصطفائية فى أن كل زمان يمضى، وكل ما ينقضى ليس زوالاً وحيداً إلا في الظاهر، أما في الواقع فكل زمان ينقضى إنما هو «أبدى» ، ويتكرر على الدوام، ولما كان العالم حاضراً في جميع الأشياء، وليس وعاءً تقوم فيه جميع الأشياء، لذا كان لجميع الأشياء في صفتها الزمانية المتناهية الطابع العالمى الأزلى[٣].

على أن أهم ما يتعرض له فى «إرادة القوة» هو وصف العلاقة بين العنصرين الأبولونى والدونيزيوسى أو بين إرادة القوة والعود الأبدى، وإتحادهما بإعتبارهما «لعبا كونيا» ينقسم إلى مواقف متعارضة، ويعود فيتشكل انطلاقاً من هذا الانقسام، فما أدركه نيتشه من مفهوم الحياة الغامض يدركه هنا إدراكاً واضحاً على أنه «العالم واللعب العالمى للوجود»[٤] .

توصل نيتشه إلى تصور جديد للعالم يقوم على فكرة العود الأبدى، فإعتبر العالم بمثابة جسم يحتوى كل شئ، وفيه تجئ الأشياء جميعها وتذهب، وفيه تتم كل الحركات، وهو قائم إلي الأبد وسط هذا التغير على غرار الزمان نفسه الذى يبقي على الرغم من مرور الأحداث الزمانية، وليس للعام معني أو هدف؛ لأن كل معني قائم فيه؛ ولأن جميع الأهداف قائمة داخل العالم، فالعالم نفسه واقع خلف حدود الهدف والمعنى، والخير والشر، وهو «الهى» بمقدار ما يحوى فى ذاته جميع المتناقضات[٥] يقول نيتشه عن تصوره الجديد للعالم : «وهل تعلمون ما هوالعالم فى

---

(١) المرجع السابق، ص : ٢١٠ .

(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 545 .

(٣) أويجن فنك ، ص : ٢١١ .

(٤) المرجع السابق – نفس المكان .

(٥) المرجع السابق – ص : ٢١٢ .

نظري؟ وهل تريدون أن أريكم إياه في مرآتي؟ إنما هذا العالم قوة خارقة لا بداية لها ولا إنتهاء. إنه مقدار ثابت من القوة لا يتزايد، ولا يتناقص، ولا يلحق به العطب، ولكنه يتحول، ومع ذلك فهو مقدار ثابت ونظام اقتصادي لا إنفاق فيه ولا خسارة، وهو سجين داخل «العدم» الذى يشكل حده، لا شئ صائر فيه، ولا هدر، ولا شئ يمتد إلي ما لا نهاية، بل قوة حاضرة فى كل مكان، وبحر من القوى العاصفة، وهو في مد مستمر، وإلى الأبد يكون في طور التغير، وإلى الأبد يكون في طور التراجع وفي سنوات عملاقة منتظمة العودة، ومد وجزر في أشكاله التي تتراوح ما بين أبسطها إلى أكثرها تعقيداً،وما بين أكثرها هدوءاً وثباتاً وبرودة إلي أكثرها اندفاعاً وعنفاً وتناقضاً كيما تنشئ فيما بعد عن التعدد إلى التفرد، وعن حركة الأضداد إلى الانسجام والتناغم مؤكدة وجودها في انتظام الأدوار والسنين، ممجدة في قدسية ما ينبغي أن يعود إلى الأبد، مثل صيرورة لا تعرف الشبع أو القرف أو الوهن، ذلك هو عالمي الديونيزيوسي الذى يخلق نفسه ويهدم نفسه إلى الأبد، هذا العالم السرى ذو - اللذات المزدوجة، ذلك هو عالمى الآخر الواقع خلف حدود الخير والشر. من ذا يتمتع بصفاء كاف ليشاهد عالمي دون أن يتمني فقدان بصره؟ .. ومن يقوى على ذلك ألا يجدر به أن يرتبط بدور الأدوار؟. وأن يرتضي الدورة التى سيبارك فيها نفسه إلى الأبد، ويؤكد ذاته، ومقصده أن يبغي الأشياء جميعها من جديد، وأن يبصر عودة جميع الأشياء التى وجدت، وأن يبغي الذهاب إلى كل ما يجب أن يكون إلى الأبد؟ .

فهل تعلمون الآن ما هو العالم في نظري؟ وما أبتغيه حينما أبتغى هذا العالم؟ وهل تودون إسماً لهذا العالم وحلا لجميع ألغازه؟ ونوراً حتى لكم أنتم الأكثر إظلاماً والأعمق سراً، والأشد والأوفر جرأة بين جميع العقول؟ إنما هذا العالم عالم إرادة القوة ولا شئ سوي ذلك، وأنتم أيضاً إرادة القوة ولا شئ سواها»(١) .

(٥) تحليل المضمون الميتافيزيقي للعبارة التالية :

«العود الأبدى فى صورة تحقيق الذات للشبيه فى كل لحظة»

(أ) الأبدية :

أشار نيتشه عدة مرات إلى صعوبة فكرته عن العود الأبدى وأهميتها بين أفكاره

---

(1) Nietzsche, F. : "The Will to Power", pp. 549 - 550 .

الأخرى، وتكمن خطورة هذه الفكرة فى أنها تمثل الإمكانية المقابلة للمذهب العدمى القائل بأنه «ما من شئ حقيقي»، و «كل شئ بلا جدوى»، كما ترجع صعوبة الفكرة إلى أنها تتضمن «الكل»، وللفكرة رصيد زمانى ضئيل فى تاريخ الفلسفة الغربية حيث نجد إختلافاً بينا فى الرأى حول معنى وتطبيقات العود الأبدى .

أما عن كلمة «أبدى» التى تعد أصعب مفهوم فى فكرة العود، فإن تلك الصعوبة ترجع إلى عاملين **أولهما** : أن مفهوم الأبدية من أكثر المفاهيم التى أسئ فهمها فى الفكر الغربى، **ثانيهما** : أن الطريقة التى فهم بها نيتشه هذه الفكرة تعارض التراث الغربى[1]، فالأبدية هى التصور الميتافيزيقى التقليدى الوحيد الذى لم يهاجمه نيتشة، ولم يرفضه[2].

تمكن نيتشه من أن يضع تصوراً إشكالياً جديداً عن الأبدية، **فالأبدى** عنده هو **عودةالشبيه** مما يثير أحد احتمالين :

١ - أن تكون الأبدية عند نيتشه نوعاً من الكمون التام، أو زماناً بلا نهاية.

٢ - أنه يمكن فهم الأبدية فى ضوء فكرة عودة الشبيه وكما أن مفهوم الكينونة يتعلق بالصيرورة، والواحد بالكثرة، فإن مفهوم الأبدية يتعلق بالزمان، ويبدو لنا أن التراث الفلسفى الغربى يفهم الأبدية على أنها نوع من النفى، والتغلب والاستمرارية وجمع اللحظات المتتابعة العابرة، أما نيتشه فلم يكن ذلك هو ما فهمه عن الأبدية .

فالأبدية عند نيتشه والعود الأبدى للشبيه لا معنى لهما سوي أنه «لا توجد نهاية» ،فهي تستمر قدماً دون أن يتسبب أي حاجز فى إيقافها أو عرقلة مسارها .

ولم يتناول نيتشه الزمان إلا فى علاقته بالانسانية ويعبر عن ذلك بقوله «لا توجد نهاية فى الزمان لأن كل حدث يتكرر بصورة لا نهائية» .

وتعني عبارة «لا توجد نهاية» أنه لا توجد حالة راحة ولا توجد «نيرڤانا» بالمعني الذى فهمه شوبنهاور من هذه الكلمة، كما تعني أنه «لا يوجد مرة وللأبد» لا فى الزمان ولا خارج نطاقه»[3] .

---

(1) Stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought, p. 1.

(٢) ثمة أربعة معان لكلمة أبدية : ١ - ديمومة لا متناهية، ٢ - حاضر أبدى لا يصبح ماضياً أبداً، ٣ - تزامن كل أجزاء الزمن المتتابعة المتفاوتة، ٤ - اللازمانية .

(3) Ibid., pp. 3 - 4 .

لم يتابع نيتشه التمييز التقليدى بين الزمان والأبدية، ولا يعني ذلك أنه يجعل منهما شيئاً واحداً، بل جعل الزمان عقبة فى طريق الأبدية فى «زرادشت»[١] .

ويتغلب مفهوم الأبدية عند نيتشه على تناهى هذا الزمان عن طريق ديمومة مستمرة لا متناهية، كما تتسم محاولته في تحديد مفهوم الأبدية بالصعوبة لسببين :

١ - أنه لم يضع أبداً نظرية فى الزمان، اللهم إلا بعض الملحوظات المبعثرة فى مؤلفاته التى تشير إلى وجهة نظره فى الزمان .

٢ - أن ملحوظاته القليلة عن الزمان تشير إلى مفهوم يختلف تماماً عما يراه الفكر الغربى .

والجديد فى موقف نيتشه بهذا الصدد يتمثل فى إنكاره المطلق للديمومة أياً كانت، ويري أن «فيضان الزمان» صورة متخفية «للجوهر»، لأنه يفيض بصورة مستمرة، كما أنه صاغ هذه المشكلة فى صورة العلاقة بين «ما يحدث فى اللحظة الواحدة»، و «ما يحدث فى كل لحظة»، وبين أن هذه العلاقة لا تتساوي مع علاقة «اللحظة الواحدة بالفيضان الزمانى المستمر»[٢]. ولكن كيف يمكن للعود الأبدى أن يتغلب على صفة «عدم القابلية للانعكاس التى يتصف بها الزمان ؟

إن صفة عدم القابلية للانعكاس تعد من الصفات الأساسية للزمان الماضى والمستقبل فهما متغايران ولا يقبلان التبادل بعكس الحال مع المكان، فما يقع أمامى أو خلفى فى المكان بوسعي أن أغير من إتجاهه بالوقوف فى مكان معاكس، وليس ذلك ممكناً فى حالة الزمان، ويعنى ذلك أن «صفة عدم القابلية لانعكاس» تشير إلى معني أعمق من معنى فكرة الاتجاه ...

ونحن إذا أدركنا العود الأبدى على أنه عود دائرى أو عود فى صورة دوائر تعود باستمرار، نجد أن الأبدية تتغلب على الإتجاه الواحد للدوائر .

أشار نيتشه إلي صفة «عدم قابلية الزمان للانعكاس» في فصل «الخلاص» في مؤلفه «زرادشت»، وهو يعني بالخلاص الخلاص من الثأر أو الانتقام، أى الفوز

---

(١) فى فصل بعنوان «الخلاص» - وسيأتي شرحه تفصيلاً .

(2) Ibid., pp. 5 - 7 .

مرة أخرى ببراءة الصيرورة، والانتقام هنا ينقب عما سلب الوجود من براءته، وهو يتخذ معنى أنطولوجياً. «إن الزمان لا يتجه إلى الخلف، وكل ما يمكنه أن يعاني ينتقم لنفسه لعجزه عن الاتجاه إلى الخلف»، وذلك فقط هو معنى الانتقام: رد فعل ضعيف من الإرادة ضد الزمان واتجاهه إلى الخلف .

يطلق نيتشه على «زرادشت» «المدافع عن كل تناه»[1]، ومن يبرر التناهى يبرر المستقبل، ويخلص الماضى؛ لأنه يريد أن يفنى فى الحاضر - ولكن ما معنى الفناء فى الحاضر إذا ما تم الخلاص من الماضى؟ الفناء هنا لا يعنى العودة إلى ما «كان»، فالفناء يحدث فى الحاضر، وبذلك تعنى صفة القابلية للانعكاس التى يتصف بها الزمان انتهاء الحاضر فى الحاضر ومن خلاله .

يرى نيتشه أننا نواجه بفكرة العود الأبدى أحد موقفين متطرفين :

١ - إما أن العود يعبر عن أقصى أشكال العدمية تطرفاً «الصورة الأوربية للبوذية» .

٢ - أو أنه يعبر عن تحقيق الذات للشبيه فى كل لحظة. والموقف الأول يجعل من فكرة العود فكرة مخيفة، حيث يصبح خلواً من المعنى والهدف، كما يتكرر بصورة يتعذر إجتنابها بدون نهاية ويعبر هذا الموقف عن الصورة الأوربية للبوذية[2]

ويتفرد نيتشه بفكرته عن الشبيه؛ إذ لم تعرفها البوذية، ولم يسمع عنها الفكر الهندى[3]، «فالشبيه» يمثل أقصى نقيض للعدمية، وهو يتحقق فى كل لحظة من لحظات التكرار الدائرى، ونيتشه بذلك يستبعد المعنى الغائي من العود الأبدى؛ لأنه لا توجد لحظة تهدف للأخري أو تكون من أجل الأخرى .

---

(1) Ibid., pp. 9 - 13 .

(٢) يلاحظ أن نيتشه غالباً ما يساوى بين البوذية ومفهومه عن المسيحية كدين انهاك وضعف، إلا أن فكرة العود عنده لا تتفق مع الـ (Samsāra) وهى التيار المتصل للميلاد والوفاة الذى يهدف إلى بلوغ الـ (Moksa) أو التحرر (Libration) الذى هو هدف وأوج الفلسفة الحقيقية، أو بلوغ التناسخ (Transmigration) وهو قدر من يفتقرون إلى الفضيلة وتعوزهم المعرفة الصحيحة، ومع ذلك فثمة صلة بين بعض أفكار نيتشه والأفكار البوذية مثل إنكاره للديمومة، والتوكيد على المعاناة بمعنى عدم الإزاحة الأنطولوجية، وعلى النظام المطلق فى العالم، ويشترك مع البوذية فى فكرته عن العلية على أنها المصدر المستقل للأشياء التى توجد نتيجة للتكرار المطلق الذى يستند على إرادة القوة .

(-) Ibid., pp 13 - 18 .

(3) Ibid., p. 18 .

ولا يمكن أن يكون الزمان نقيضاً للأبدية، بل يدخل فى علاقة مع الأبدية، وهو الشئ الوحيد الذى يمكنه أن يفعل ذلك[١]، كما يتحدد معنى الأبدية من خلال علاقتها بالعالم والزمان، فالأبدية عند نيتشه ليست متعالية، بمعنى أنها تنتمي[٢] إلى العالم وترجع إليه بدون أن تتزامن معه فى صورة عود أبدى[٣].

يمكننا القول – إذن – بأن الأبدية هى البعد الزمانى الذى ينتهى فيه الزمان[٤]، كما يمكننا تعريف «الزمان» بأنه «ما لا يكون له نهاية أو ما يحدث مرات ومرات بلا نهاية»، ونعرف «الأبدية» بأنها «نوع من المطلق بالمعنى الخالص لهذه الكلمة، أي المطلق الذى تحرر من العالم ومن التزامن معه»[٥].

ولكن ما الذى يعود أو يرجع بصورة أبدية ؟

ب) إنه الشبيه : Das Gleiche

استخدم نيتشه تعبيرى «العود والرجعة» بطريقة قابلة للتبادل، فكلمة Wieder-kehr الألمانية ترادف Recurrence بالانجليزية، وكلمة Wiederkunft الألمانية ترادف Return بالانجليزية، وكلاهما يمكن ترجمته بمصطلح «العود أو الرجعة»، ويفضل فى الترجمة الانجليزية كلمة Recurrence للتعبير عن فكرة الدوائر، لأن كلمة Re-turn تبدو عامة جداً فى التعبير عن فكرة نيتشه الأساسية الخاصة بالتكرار المستمر .

ويلاحظ أن نيتشه لم يميز بين الكلمتين ، كما أنه لم يستخدم على الاطلاق كلمة Wiederholung الألمانية ليشير بها إلى معنى التكرار، فهو تعبير مألوف، هذا بالاضافة إلى أن كلمتى Wiederkehr و Wiederkunft الألمانيتين متقاربتان تماماً فى المعنى، ويتقاسمان المعني مع كلمة Wiederholung التى تنطوى على معنى التكرار[٦] أما من يعود أو «الشبيه» فإن مشكلته تتلخص فى التساؤل التالى : «ما

---

(1) Ibid., p. 21 .

(٢) مجرد إنتماء الأبدية للعالم يعبر عن نوع من العلو المقلوب كما سيأتي بيانه .

(3) Ibid., p. 108 .

(4) Ibid., p. 114 .

(5) Ibid., p. 123 .

(٦) تفيد السابقة Wieder الألمانية و Re اللاتينية معنى التكرار أو مرة أخرى، كما أن السابقة Wieder تتصل بالحرف Wider ويعني ضد، وتشير فى ذلك إلى الحركة المتجددة والتى تفترمسبقاً العودة مرة أخري إلى المكان أو الموضع الأصلى .

الذى يعود؟ » – ونلاحظ هنا أن كلمة das Gleiche ترادف كلمة Like الانجليزية التى تعنى بصفة أساسية «أن يكون للشئ نفس الجسم»[١].

يعود «الشبيه» عند نيتشه عوداً أبديا، فإذا لم يكن هناك عوداً، فليس هناك من شبيه وإذا لم يكن العود بمعنى ما جديداً أبدياً، فما من شبيه وإنما تزامن بمعنى :

١ – الحدوث الاتفاقى أو الحدوث عن طريق الصدفة .

٢ – مصاحبة فى الحدوث لا تؤلف شيئاً ما[٢] .

ويمكننا القول بأن الذات ترجع إلى «الذاتى» وبأن الشبيه يرجع إلى «الموضوعي»، ويمثل ذلك جانباً من علاقة «الذات – الموضوع»، فالذات هى صميم الذات المجربة التى تبقى خلال كثرة التجارب والخبرات، وهى جوهر الموضوع الذى لا يتغير وسط المحمولات المتغيرة، وعلى ذلك فإن كلمة «الشبيه» أكثر عمومية وأقل دقة من كلمة «االذات» فالذات تشير بوضوح إلى شخص ما، بينما تستخدم كلمة الشبيه للإشارة إلى ما يكون فى هوية مع ذاته بما فى ذلك الشخص نفسه، ولا تستمد كلمة «الشبيه» معناها إلا من خلال عبارة نيتشه «العود الأبدى للشبيه» حيث يفهم الشبيه من خلال بعد العود الأبدى .

وينتقد نيتشه مفهوم الذات أو المفهوم التقليدى لها على اعتبار أنه من المفاهيم الزائفة ، كما أن مفهومه عن إرادة القوة لا يدع مجالاً لوجود ذات مهما كانت، فالعالم إرادة قوة[٣] ولا شئ سوى ذلك[٤] .

الأبدية – إذن – هى العود الأبدى للشبيه، وليس الشبيه شيئاً أو شخصاً يعود فى دوائر لا نهاية لها فى الزمن المطلق، وإنما الشبيه هو العود، والعود يعود أو يرجع فقط فى اللحظة[٥] كما تستبعد فكرة العود السابق واللاحق؛ لأنه لم يعد هناك من فارق

---

(1) Ibid., p. 31 .
(2) Ibid., p. 61 .
(٣) يلاحظ أن المعنى الأساسى الذى تقوم عليه فكرة العود الأبدى هو أنه «لا توجد نهاية»، وأن هذا الافتقار إلى النهاية يشمل هذا العالم وكل علو ممكن، فلا يوجد أساس ثابت نهائي للعالم يعلو هذا العالم، كما أن عدم وجود نهاية يتضمن إنكار الغائية فى العالم، وإذا كانت إرادة القوة تحتاج إلى أهداف زمانية كى تحقق مزيداً من القوة، فإن هذه الأهداف ليست نهائية على وجه الاطلاق،

(4) Ibid., pp. 71 - 73 .
(5) Ibid., p. 107 .

بين آفاق الزمان الثلاثة، ولا يمكن أن نفكر فى عودة الشبيه ضمن زمان ينقضى على صورة خط[١] .

مما سبق يتضح لنا أن «عودة الشبيه» الأبدية» هى مذهب نيتشه في كلية الموجود، فهو يقصد بالأبدية التى تتجاوز الأحداث وكل محتوى زمانى محدد إلى ما لا نهاية - العالم، حيث تتردد أصداء المكان والبعيد، وإنطلاقاً منهما وحدهما يتكشف كل قرب جوهرى للوجود بالنسبة إلى الموجود[٢] .

(جـ) اللحظة :

إذا كان الشبيه يعود عوداً أبدياً فى «كل لحظة»، فما هو مدلول «اللحظة» فى فكرة العود الأبدى ؟

تلعب «اللحظة» دوراً هاماً فى فكر نيتشه، فهو يؤكد عليها بقوة أثناء حديثه عن العلاقة بين الظهيرة العظمى والأبدية، وإذا كانت «اللحظة معروفة فى التراث الفلسفى، فإن علاقتها «بالظهيرة العظمي» تضعها فى موضع جديد تماماً[٣] .

أفلاطون هو أول من سأل بوضوح عن «اللحظة»، واللحظة عنده هى لحظة الانتقال، ومن ثم لا تشغل أي حيز زمانى على الاطلاق .

أما أرسطو فلقد تحدث عن «الآن» وليس عن اللحظة، وأسلوبه فى التعبير عنها شديد القرب من أسلوب أستاذه، لأنه يرى أن «الآن» ليس جزءاً من الزمان، كما يتفق مع أفلاطون فى موقفه من «الآن الفريد» أو «اللحظة الفريدة»، ويشرح طبيعتها عن طريق القضايا الجدلية .

ويرى أرسطو أن الآن يقسم الزمان ويجعله مستمراً، ومع ذلك فهو ليس جزءاً من الزمان .

ظلت مشكلة العلاقة بين الزمان واللحظةعلى هذه الحال منذ أفلاطون وأرسطو باستثناء التوكيد على السمة الذاتية للزمان ابتداء من أوغسطين فى العصور الوسطى المسيحية .

---

(١) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١١٧ .
(2) Stambaugh, J., "Nietzsche's Thought..", P. 120 .
(3) Ibid., p. 121 .

ويلاحظ أن مفهوم نيتشه عن اللحظة لا ينفصل عن المفهوم التقليدى؛ بل يؤكد على سمتها الفريدة المبهمة؛ إلا أن هناك من الملاحظات التى نشرت بعد وفاته ما لا يتفق مع التفسيرات التقليدية لمفهوم اللحظة، وهذه الملاحظات تتعلق بمفهومين أساسين عند نيتشه وهما : الانسان الأعلى والعود الأبدى، فيقول مثلاً «الهدف هو تحقيق الانسان الأعلى «لحظة واحدة»، لذلك أعانى من كل شئ، ويقول «اللحظة الخالدة التى يتحقق فيها العود الأبدى - ومن أجل هذه اللحظة أتحمل العود»، ويشير ذلك إلى القوة الهائلة الكامنة فى «اللحظة»، وعدم القدرة على تحمل شدتها وتركيزها .

وإذا كان الانسان الأعلى هدفاً يمكن تحقيقه للحظة واحدة، فمن الواضح إذن أنه ليس نتيجة للتطور الداروني الزائف، والتفسير الوحيد للانسان الأعلى هو أنه حالة وجودية تعبر عن أسمى واقع ممكن(١) .

وإذا كان العود الأبدى - فى العبارة الثانية - يتحقق فى «اللحظة الخالدة» فإن دلالات دوائر الوجود التى يتعذر اجتنابها، وكل ما نبدعه فى اللحظة الخالدة يجب أن يكون نوعاً من الحقيقة الداخلية .

أما فى مؤلف «إرادة القوة»، فنجد نيتشه قد تكلم عن اللحظة بالصورة التالية : «... إذا أكدنا لحظة مفردة واحدة فنحن بذلك نؤكد لا على أنفسنا فقط، وإنما على كل الوجود؛ لأنه ما من شئ مكتف بذاته فى أنفسنا ولا فى الأشياء، وإذا ما اهتزت قلوبنا شعوراً بالسعادة، فإننا نحتاج إلى «الأبدية» لتظهر هذا الحدث الوحيد ...» .

من النص السابق نتبين تلك الصلة الوثيقة بين «اللحظة» و «أنفسنا» و «كل الوجود» ، فنحن وجميع الموجودات نرتبط باللحظة، حتى أننا إذا ما قمنا بالتأكيد عليها، نؤكد فى الوقت نفسه على كل ما فى الوجود .

ولكن أليس من المستحيل أن نؤكد الوجود ونثبته فى «فى كل لحظة» ؟

إن عبارة «فى كل لحظة» تمثل عند نيتشه النقيض لفكرة الديمومة واللاجدوى، فإذا ما تحقق شئ ما فى العالم وفى كل لحظة، وإذا ما جرب الفرد هذا الشئ على

---

(1) Ibid., pp. 21 - 23 .

أنه وجوده الخاص، فبإمكانه أن يؤكد بإنتصار على كل الوجود فى كل لحظة، وعلى ذلك تلغى كل لحظة أي نوع من أنواع الديمومة فى الكون، كما تمنع الغائية، فلا توجد لحظة من أجل الأخرى، أو من أجل الزمان المستقبل الذى قد لا يتحقق أبداً .

ويعنى ذلك أن «اللحظة الحاضرة» يجب أن تعاش تماماً، فلا تؤجل ولا تهمل من أجل بعض ذكريات الماضى، **فإما أن يحيا الانسان فى الحاضر أو لا يحيا على الإطلاق**، أما الديمومة الدائمة فيستحيل معها العود الحقيقى؛ لأن الزمان كديمومة يكون قد حدث دوما، بمعني أنه قد تم تحديده وتعيينه من قبل[١] .

ولا تنفصل اللحظة عن سلسلة التتابع الزمنى؛ لأنها تنتمي إلى كل لحظة بطريقة تجعل اللحظة الواحدة ممثلة لكل لحظة[٢]، كما لا توجد نهاية للحظة، فهى تتسم بسمة الفورية، كما لا ترتبط اللحظات مع بعضها البعض برباط على سببى حتمى؛ فاللحظات لا تنتهى فى الزمان؛ لأنها تسمح بظهور اللحظات التالية عليها، أما «الابدية» فهى «البعد الزمانى» الذى ينتهى فيه الزمان[٣]، العود الأبدى، - إذن - إنكار تام لأي محاولة تنتقص من قيمة «اللحظة والمتناهى والفردى»[٤] .

ولكن ربما ظهر لنا بهذا الصدد إشكال عسير حله وهو : إذا كان كل شئ سيعود فكل طموح الانسان عقيم، والطريق الوعر الذى يؤدى إلى الانسان الأعلى حمق وغباء، إذ يعود الانسان التافه من جديد، وتصبح كل مغامرة الانسان عبثاً وهباءً، كما تبدو فكرة العود وكأنها تتناقض مع فكرة إرادة القوة وتفوق الحياة على نفسها .

ويمكننا الرد على ذلك بالتأكيد على أن هذا الإشكال ظاهرى وحسب؛ لأن العود الأبدى قد أتى معه بالتحول العام في وجود الانسان، فالحال الجد مرجاً، والثقل خفة، والعبوس البشرى رقصاً إلهياً «فالراعي لم يعد راعياً، ولم يعد بشراً، بل متحولاً، متجلياً، يضحك أبداً، لم يضحك من قبل إنسان على هذه الأرض كما ضحك». ويضاف إلى ذلك أن فكرة العود الأبدى فكرة ذات وجهين، نستطيع أن ننظر إليها من ناحية الماضى ومن ناحية المستقبل .

---

(1) Ibid., pp. 23-25 .
(2) Ibid., p. 107 .
(3) Ibid., p. 113 .
(4) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", p. 277 .

١ – فإذا كان كل ما يحدث مجرد تكرار لما حدث من قبل، فلابد أن يكون المستقبل بدوره ثابتاً، وأن يكون عوداً لما مضى، فتكون كل مغامرة انسانية عبثاً وباطلاً؛ لأن كل شئ قد تحدد من قبل .

٢ – أو تكون فرصة الفعل باقية أمامنا، ففي وسعنا أن نحسم أمرنا دائماً ومن جديد مثلما نحسمه في «هذه اللحظة»؛ لأن لكل لحظة نعيشها دلالة تعلو حياتنا الفردية؛ ولأن كل لحظة لا تحدد المستقبل المعروف وحسب، وإنما كل مستقبل يتكرر فيما بعد، فاللحظة هي مركز الثقل الذى يقع على كاهله عبء الأبدية، والقرار اللحظى الذى نتخذه على هذه الأرض هو الذى يفصل في أمر جميع الأحداث المتكررة للوجود الأرضى مثلما تفصل حياتنا الدنيوية في رأى الأديان السماوية في مصير النفس في الآخرة، فاللحظة هي التي تحسم أمر الأبد أو هي الأبد نفسه، ومن ثم فإن فكرة العود الأبدى تصبح الدعامة الأساسية للوجود الانسانى، وحقيقته وعمقه، ومركز الثقل فيه[١] .

ويلاحظ أن العود يطبع الصيرورة بطابع الوجود في «اللحظة» التي نعثر من خلالها على معنى «الأبدية»[٢]، فهذه اللحظة التي وجدت فيها من قبل عدة مرات، ستعود من جديد وقد وزعت فيها كل القوى كما هي في هذه اللحظة بعينها، وهكذا الحال بالنسبة إلى اللحظة التي سبقت هذه اللحظة وتلك التي ستتلوها[٣].

يتضح لنا من ذلك أن العود الأبدى عند نيتشه ليس مجرد فكرة بقدر ما هو تجربة؛ إنه التجربة القصوى لحياة مفعمة بألوان من المعاناة والألم، والسعادة، والمرح، وتتضح في هذه الحياة أهمية اللحظة الفائقة؛ لأن «اللحظة» هي التي تحقق للفرد الخلاص[٤] .

رابعاً – علاقة فكرة العود الأبدي بالأفكار الأساسية عند نيتشه :

تمثل «عودة الشبيه الأبدية» قلب زرادشت النابض، وهى بمثابة الوسط أو المركز الذى تدور حوله أفكاره، كما أنها تأتى بعد فكرتيه عن الإنسان الأعلى وإرادة القوة؛

---

(١) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص ص : ٢٠٤ – ٢٠٥ .
(2) Kaufmann, W. : "Nietzsche, Philosopher..", p. 282 .
(٣) عبد الرحمن بدوى، «نيتشه»، ص : ٢٤٩ .
(4) Kaufmann, W., "Nietzsche, Philosopher...". P. 279 .

فالانسان الأعلى لا يمكن أن يتحقق حتى يموت الاله أى حتى يتحطم التراث الغربي كله، وينهار صرح المثالية الأفلاطونية المسيحية بأسرعها، فإذا عرف الانسان أن كل ما يعلو عليه هو سبب شقائه وغربته عن نفسه وعن الأرض، أمكن للمثالية أن تتقوض دعائمها.

ولا سبيل إلى موت الاله أو سقوط المثالية والايمان بعد موتها[١] إلا إذا سأل زرادشت كل موجود، وتسلل إلى قلب كل حى ليكتشف إرادة القوة التى هى كل ما هو موجود من حيث إنه موجود فى الزمان، فالإرادة مقيدة بمجرى الزمان، ولا تستطيع أبداً أن تريد العودة إلى الوراء .

يتضح لنا من ذلك أن أهم ما يميز فلسفة نيتشه هو ذلك الترابط الوثيق الذى يجمع بين أفكاره الأربع الأساسية، فوجود الانسان الأعلى مرتبط بموت الاله، وموت الإله مرتبط بإرادة القوة، وهذه بمجرى الزمان أو بالعود الأبدى[٢] .

يعلن نيتشه فى بادئ الأمر عن الانسان الأعلى كضرورة لازمة بالنسبة للانسان، ولكن إمكانيته الداخلية مرتبطة بموت الاله؛ إذ لا يمكن أن يتم «قلب المثالية» إلا فى اللحظة التى يؤخذ فيها العنصر الفائق على الانسان على أنه بعد من أبعاد ضياع الإنسان، أما عن إرادة القوة، فهى تؤلف طبيعة Wesen الموجود، بمعنى أن كل موجود إرادة قوة طالما هو واقع فى الزمان، ولكن الارادة لا يمكن أن تعمل إلى الخلف؛ لأنها مقيدة بمجرى الزمان ولا تستطيع أن تتراجع البتة. هناك – إذن – علاقة فريدة بين أفكار نيتشه الأساسية الأربعة، ذلك أن إمكانية وجود الانسان الأعلى ترتكز على موت الاله، وموت الاله يرتكز على حدس إرادة القوة، وإرادة القوة ترتكز على جريان الزمان[٤] .

وليست أفكار الإنسان الأعلى، وإرادة الإنسان الأعلى، وإرادة القوة، والعلو بالذات، وعش فى خطر، وحب المصير، والعود الأبدى و والتوكيد الأقصى على قيمة الحياة، والظهيرة العظمى إلا رموز قهر بها نيتشه العدمية، وقدم من خلالها الحل لأزمته[٥] .

---

(١) ينبغي أن نفهم هذه الكلمة المخيفة من هذه الناحية وحدها بعيدة عن كل صلة بالايمان أو الإلحاد.

(٢) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص ص ١٩٩ – ٢٠٠ .

(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ٩٦ – ٩٧ .

(5) Nietzsche,F. "Thus Spoke Zarathustra", pp. 24 - 25 .

ومع ذلك فقد احتلت فكرة العود المكانة الرئيسية فى فلسفة نيتشه، فأخذ يربط بينها وبين نظرياته فى الأخلاق ونقده الدينى، واستلهمها فى كثير من قصائده الغنائية فى «زرادشت» ... هذا ، ويلاحظ أن «الثعبان» الذى كان يصاحب «زرادشت» فى حله وترحاله ما هو إلا رمز إلى «الأبدية» فى دورانها والتفافها وعودها إلى حيث بدأت ، بينما يرمز «النسر» إلى فكرة إرادة القوة[1] .

(١) العلاقة بين فكرة العود الأبدي وموت الاله :

يربط نيتشه فى «الاختتام السبعة» فى مؤلفه زاردشت بين موت الاله وفكرة العود الأبدى، فلابد أن تموت الآلهة الأبدية كى يستطيع الإنسان الزائل أن يدرك موته على أنه أبدية وإعادة للأبدية، ولا يمكن لأبدية الإنسان والعالم أن تدع إلى جانبها أبدية إلهية غريبة، إن فرح العالم يقتل الآلهة»[2] .

ويمكن فهم «موت الإله» على مستويات مختلفة فيما يلى :

أ) نهاية الأخلاق، ونهاية التمييز النهائي بين الخير والشر .

ب) نهاية المسيحية، ولما كانت المسيحية إمتداداً للأفلاطونية – إذن فإن موت الاله يعنى نهاية الأفلاطونية .

جـ) نهاية مفهوم«الأساس الوجودى الثابت خلال كل أنواع التغير» ،وليس الاله هنا مفهوماً دينياً كما سبق بيانه،وإنما مفهوم فلسفى عام يدور حول أساس العالم .

بحث كثير من الفلاسفة فى العلاقة بين أساس العالم والعالم الآخر، وتوصلوا إلى أن احتمال «العلو – الكمون» هو أكثر الاحتمالات المعبرة عن المفارقة فى هذه العلاقة، فإما أن يعلو أساس العالم عن العالم أو أن يكون كامناً فيه، وإذا كان أساس هذا العالم عالياً على وجه الاطلاق عن هذا العالم، تعذر وجود أية علاقة بينه وبين هذا العالم، وإذا كان كامناً على الاطلاق فى العالم، فإنه يتزامن ويتماكن مع هذا العالم، ويصبح أساس العالم زائداً غير ضرورى[3] .

---

(1) Ibid., pp. 24 - 25 .

(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٣٢ .

(–) يلاحظ أن الطريقة التى مات بها الاله تمثل مفارقة، كما أن قتل الانسان للاله بمعنى تحطيم المتناهى للامتناهى مفارقة فى حد ذاتها، بالإضافة إلى أن موت الاله تحت تأثير شفقته على الانسان مفارقة أيضاً .

(3) Stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought..". pp. 90-92 .

ولكن ما الذى يختفى بموت الاله ؟

يختفى العاملان الأساسيان وهما : الأساس الوجودى، والمعرفة الكلية الشاملة للعالم، أو الهدف النهائي الأخير والكينونة، كل ذلك مسميات مختلفة لما أراد نيتشة أن يستبعده من الوجود فينتهى عنده الثابت الذى لا يقبل التغيير مما يذكرنا بالعود الأبدى فإذا كانت الحالة الأخيرة ممكنة، فإن ذلك لا يعنى سوى نهاية جميع الأشياء، وإستحالة البدء من جديد(١) .

يريد نيتشه – على عكس المثالية التى أقصت الزمان من الوجود – أن يستعيد الزمان فى الوجود بوصفه أرضاً، وأن يقيم علاقة أساسية بين الوجود والزمان .فموت الاله. إذن – يعنى نهاية نكران الزمان، والتعرف على الزمان بوصفه بعداً حقيقياً لكل موجود، فالزمان الحقيقى يعنى التبدل المستمر، والأشياء فى جيئتها وذهابها – أما خلقه فهو بناء وهدم، وإسقاط أهداف محدودة وتجاوز لها، أما عن الخالق الذى لا يبلغ أقصى حريته إلا بموت الاله، فإنه يلج إرادياً الزمان، ويتقبل طوعاً الزوال والصيرورة(٢) .

وفى «الاختام السبعة» يتخذ نيتشة نقطة إنطلاقه من التشابه بين الإنسان والإله فى روح الخلق، فالانسان بوصفه خالقاً يمكن أن يدعى إلهاً(٣) .

وينفصل نيتشه عن الموروث الميتافيزيقي عندما ينتقل من فكرة الموجود داخل العالم إلى فكرة العالم الواسع الذى يحتويه، فينطلق من الإنسان والاله ومن فوق اضطراب الأشياء بأسرها إلى الكلية التى تمثلها أصدق تمثيل فكرة العود الأبدى(٤) .

لقد توقع نيتشه «مجئ دين جديد»، أي تصوراً للخلاص يقوم على حطام الأديان القطعية وخاصة المسيحية، وهذا الرأي يرتبط بالعود الذى هو بالنسبة للفرد الذى يعرف أنه متناه مصدر للقلق والرعب، ولكنه أيضاً مبدأ لاحساس سام هائل لأننا نعلم أننا بوجودنا الحاضر نكون فعلاً فى الأبدية(٥) .

---

(1) Ibid., pp. 92 - 94 .

(٢) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٤٠ .

(٣) المرجع السابق، ص : ١٣٣ .

(٤) المرجع السابق، ص : ١٣٩ .

(٥) ريجيس چوليفييه : «المذاهب الوجودية ....»، ص : ٦٠ .

يقول نيتشه: «إن هذه الفكرة – أي فكرة العود الأبدى – تضم ما لا تحتويه الأديان جميعاً؛ لأن الأديان تحتقر هذه الدنيا وتعتبرها زائلة ، فنظريتي هى دين الأديان»[١] ، فعلى الإنسان أن يقبل المصير الذى التزم به إلتزاماً مصحوباً بالدوار، ولابد أن يتخذ الوجود معنى دينياً، لأن المصير الفردى هو ومصير «الكل» شئ واحد، بل إنه هذا المصير نفسه، وبهذا يكون هو والإله الذى يولد ويموت، ويولد من جديد وهكذا دواليك وإلى الأبد شيئاً واحداً، تلك هى الحقيقة الوجودية التى ينبغى أن يقوم على أساسها الدين الجديد، والتى تحمل الخلاص فى العالم[٢] ، وبذلك تستبعد فكرة العود الخلود الشخصى فى «الماوراء» على الرغم من أنها فى نفس الوقت على وجود أبدى بديل لهذا الخلود[٣] .

كما تعبر فكرة العود الأبدى عن رغبة الإنسان الأكيدة فى هذا العالم، فالعالم مغلق على ذاته، ودلالته كامنة، ومغزاه محايث، إلا أن «الانسان الديونيزيوسى» يؤكد على رغبته فى هذه الحياة بكل تفاصيلها وجزئياتها[٤] ، ولن يوجد «جوهر» أو «إله» بالمعنى المسيحى، وإنما يوجد فقط إله بوصفه أقصى قوة يمكن أن يصدر عنها العالم[٥] .

كما أن خلو هذا العالم من الغائية يجعل تحقق الشبيه فى كل لحظة أمراً ممكناً، وهو ما يسميه نيتشه «بالاله فيما وراء حدود الخير والشر» .

وإذا ما أمكننا أن ننسب إلى نيتشه رأياً أو مذهباً فى وحدة الوجود، فلن يكون ذلك المذهب التقليدى القائل بأن «الإله فى كل مكان» أو أن «الإله كل شئ» وإنما يؤكد على أن «**الاله موجود فى كل لحظة**» وهو تحديد زمانى للإله أو القوة، وهذا التحديد «زماني« لا بمعنى أنه يجعل الإله تصوراً متناهيا، وإنما بمعني أنه طريقة فى التفكير فى الإله على أنه «لا مكانى»[٦].

يتضح مما سبق أن نيتشه يضع مفهوماً جديداً للأبدية، فيمجد من شأن «الأرض»

---

(١) بولس سلامة : «الصراع فى الوجود»، ص : ٢٠٩ .
(٢) ريجيس جوليفييه : «المذاهب الوجودية ...»، ص ٦١ .
(3) Copleston, F. : "A History of Philosophy, p. 190 .
(4) Pütz, p. : "Nietzsche", p. 41 .
(5) Stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought..", p. 107 .
(6) Ibid., p. 101 .

و«هذا العالم»، ويرى أنهما الوطن الحقيقى للانسان، ويجعل من «الجسد» الروح الحقيقية للانسان، كما أنه يمجد ميل الانسان ونزوعه إلى «العلو على ذاته»، وعلى حالته؛ فتكون نفسه مرحلة إنتقال وزوال وعلى هذا يمكننا القول بأن نيتشه قد وضع نظرية العود الأبدى لتحل محل الميتافيزيقا والدين(1)، وهو يعبر بهذه النظرية عن رفض مذهب وحدة الوجود التقليدى ليؤسس دعائم مذهب جديد فى وحدة الوجود، فإذا كان مذهب وحدة الوجود يرى أن «الاله موجود فى كل شئ، وأنه إله خلقى، وأنه الهدف النهائي لجميع الأحداث التى تتم فى العالم»، فإن وحدة الوجود تذهب مذهباً آخر يقول بأن «**كل شئ شبيه بالاله**» .

ويلاحظ أن فهم ما يعنيه نيتشه بكلمة «موت الاله» أي «موت الافلاطونية» أمر جوهري لفهم ما يعنيه «بكل شئ» فى عبارة «كل شئ شبيه بالإله»(2)، ويبدو من ذلك أن فكرة العود تملأ الفراغ فى فلسفة نيتشه حيث تشير إلى فيضان الصيرورة وتشابه الوجود، وهى تفعل ذلك بدون الإشارة إلى أي موجود يعلو هذا العالم(3)، مع التأكيد على المعنى العميق الذى تنطوى عليه فكرة العود من الناحية الوجودية والدينية، فكل ما يقوم به الانسان فى اللحظة يسجل عليه إلى الأبد(4) .

وإذا كانت فكرة العود الأبدى تتجنب فكرة الألوهية المتعالية فهى تتجنب أيضاً مذهب وحدة الوجود التقليدى، كما أن الاشارات الخفية لمفهوم الاله عند نيتشه تحت مسميات «العالم» أو «الكون» الذى يخلق أشكالاً جديدة بإستمرار – هذه الإشارات تظهر شوقاً وحنيناً شديداً لفكرة الإله عند نيتشه؛ لأن الكون نفسه يمثل فكرة الألوهية الخالقة(5).

يرى ياسبرز أن نيتشه أراد أن يجعل من العود الأبدى مذهباً سرياً على نمط المعرفة السرية فى رياضيات الفيثاغورية، وأنه غالباً ما يتحدث عن فكرته كدين – دين بلا علو – وهو مع ذلك دين .. إنه دين «الأرواح الحرة» بل أكثر الأرواح تحرراً وسمواً وسكينة(6) .

---

(1) Stern, J.P. : "Nietzsche", p. 109 .
(2) Stambaugh,j. : "Nietzsche's Thought..", p. 19 .
(3) Capleston, F. : "The History of Philosophy", p. 190 .
(4) بولس سلامة : «الصراع فى الوجود»، ص : ٢٠٩ .
(5) Copleston, F. "The History of Philosophy", p. 190 .
(6) Howey, R.L. : "Heidegger & Jaspers, pp. 157 - 158 .

وتتحدد وظيفة العود الأبدي في كونه اختباراً وجودياً أخلاقياً، ويبدو أن هذا الاختبار يقوم علي أساس مقدمة مسيحية أخروية زائفة مما يهدم الفرض الذي وضعه نيتشه والذي يذهب إلي دحض أي فكرة تتعلق بالعالم الآخر، وتفسير العالم بوصفه متضمناً لذاته ومتصفاً بالكمون، وعلي ذلك يرفض نيتشه العلو «ظاهرياً»؛ لأنه يقيم رفضه علي «أسس متعالية» لم يكن بوسعها أن تتخلص من الميراث الميتافيزيقى تماماً(١).

(٢) العلاقة بين فكرتى العود الأبدى والإنسان الأعلى :

يتصل مفهوم الانسان الأعلى عند نيتشه بمفهومين أساسين هما : العود الأبدى، وموت الاله، فالانسان الأعلى هو الانسان الذى يمكنه أن يثبت العود الأبدى، وهو الذى يمر بتجربة العود من خلال وجوده الداخلى الخاص الذى يعبر عن إمكانية لا تظهر إلا بموت الاله، «لتمت جميع الآلهية وليحيا الانسان الأعلى»، إن الإنسان الأعلى هو هدف الانسانية، وهو أكثر المخلوقات ألوهية، وهو عند نيتشه كائن فرد يعبر عن أعلى حالة يمكن للانسانية بلوغها، إنها حالة تتجاوز الانسان الحالى، فالانسان الأعلى إنسان فائق للإنسانية، يعارض كل ما هو إنسانى، إنسانى إلى أقصي حد. لقد نالت فكرتا الإنسان الأعلى وإرادة القوة نصيباً غير ضئيل من سوء الفهم والتفسير، وبقيت فكرة العود الأبدى مع ذلك بعيدة عن سوء الفهم؛ لأنها فكرة غريبة يصعب إساءة تفسيرها(٢) .

يمكننا أن نعرف «الإنسان الأعلى» بأنه الوجود الانسانى وفقاً لصيغة «الأمنية العظمى»، إنه الانسان الذى أضحى حراً؛ لأنه يقيم فى الحرية داراً، وفى لعب العالم ذاته انفتاحاً، أنه منعطف الضرورة؛ لأن الفارق بين الإرادة والضرورة أصبح لاغياً، منذ الآن، وأصبح ما تريده الارادة بملء الحرية بمثابة العود الأبدى للشبيه كما أصبحت النفس ذاتها تدعى مصيراً، وأصبح ابتغاء الضرورى هو أقصي وأعظم إرادة، وينغمس الوجود الذى يعرف العود الأبدى تماماً فى لعب العالم، ويزول الفرق بين الضرورة والحرية(٣) .

---

(1) Stern, J.p. : "Nietzsche", p. 111.
(2) Stambaugh's Thought..", pp. 88 - 90 .
(٣) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص ص : ١٢٤ - ١٢٥ .

يتشابه الانسان الأعلى والاله فى «روح الخلق» ؛ فالانسان بوصفه خالقاً يمكن أن يدعى إلها[١]، والخالق هنا سائر أبداً، وموقعه بين الأفول والمبتدأ، ولا يقف فى قلب الزمان، كما أنه يشارك فى لعب الزمان الكلى، إنه «طفل يلعب» ، وتتحقق الحرية الانسانية وفوق الانسانية لدى الخالق عندما تأخذ الزمان على محمل الجد، وتقلب النكران المثالى للزمان[٢]، فالخالق يتمتع بمعرفة عميقة بالزمان يتجاوز بها مجال العالم كله حيث لا يستطيع أن يلحق به فكر ولا منطق، وهنا يعلو الانسان العلو الحق الذى يربطه «بالعالم» ، ويقف عارياً أمام الشمس وقد ترك وراءه كل الظلال القديمة: ظلال التراث المسيحى الأفلاطونى، وذلك بعد أن عرف العود الأبدى، واكتشف سر الزمان والمكان[٣] .

وتحدد زاوية الانفتاح على العالم «عظمة الانسانية» ، فالحياة التى تبلغ أعظم حد من الانفتاح على العالم تحتل المكانة العليا، والانسان الأعلى هو أكثر من وقف فى الخارج، وفى كلية العالم، وهو أكثر من يدرك هذه الكلية على صورة لا نهائية الزمان، أى بمثابة عودة الشبيه الأبدية، وبمقدار ما يقترب وجود ما من الانسان الأعلى ينفتح على هاوية النور، وعلى فسحة العالم المفتوحة المتألقة[٤].

وعلى الرغم من ذلك فإن فكرة العود الأبدى تتضمن خطورة ما، إذا أنها تعنى عودة الانسان الصغير والتافه من جديد[٥]، فيتحدث نيتشه فى الجزء الثالث من «زرادشت» عن شعوره بالاشمئزاز من فكرة عودة الانسان الأخير مرة أخري وللأبد إلى نفس هذه الحياة[٦] .

ويمكن التغلب على هذه الخطورة بإدراك أن الانسان لدى زرادشت «موضع إزدراء» كما أنه «موضع حب» ؛ لأن زرادشت يحب فيه صورة الانسان الأعلى، فالإنسان بوصفه درباً يقود إلى الانسان الأعلى[٧] الذى ينزع ويميل نحو الحياة التى

---

(١) المرجع السابق، ص : ١٣٣ .
(٢) المرجع السابق، ص : ٢١٠ .
(٣) عبد الغفار مكاوى : «مدرسة الحكمة»، ص : ٢٠٦ .
(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ١٠٧ .
(5) Pütz, Peter : "Nietzsche", P. 41 .
(6) Copleston, F. "The History of Philosophy", p. 189 .
(٧) أويجن فنك «فلسفة نيتشه»، ص ص : ١٢٤ – ١٢٥ .

يحياها، ويريد أن يحياها مرات ومرات للأبد[١]، أما عن الطريق المؤدى إلى الإنسان الأعلى أي الطريق الذى يحقق هدفه وغايته فهو طريق الدائرة أو العود الأبدى[٢]، ويبدو أن فكرة العود تعتبر مفهوم الانسان الأعلى نهاية العملية الخلاقة التى تقبل الإعادة أو التكرار[٣] .

تبدو فكرة العود للوهلة الأولى «أقصي أشكال العدمية تطرفاً»، حيث تقترن الديمومة بالعبث والافتقار إلى الغاية والهدف، وحيث يعود الوجود الخلو من المعنى والهدف بصورة حتمية إلى الأبد، فنبدو وكأننا مجرد دمي في مسرحية بلا معني، والحل الأوحد لهذه العدمية المتطرفة يكمن فى ظهور الإنسان الأعلى الذى يجعل العود أمراً محتملاً[٤].

ولا تتناقض فكرة العود مع فكرة الإنسان الأعلى، وإنما تثبت أهمية الإنسان الأعلى الذى يصبح حبه للحياة قوياً بتأثيرها فيؤكد على قيمة الحياة توكيداً إيجابياً، كما يؤكد ذاته فى أقسى اختبار، ويطهر نفسه من الاعتقادات المزيفة التى قامت من قبل بدور العزاء والمواساه، ويعرض نفسه لأشعة شمس الظهيرة العظمى القاسية التى ترسل بنورها إلى كل زاوية من أركان التجربة الدينية القديمة، فلا تدع مكاناً لراحة مختبئة في الكهوف المظلمة[٥] .

وتمثل فكرة العود الأبدى لجميع الأشياء «الإيمان الديونيزيوسى» عند نيتشه الذى اختار «جيته» ممثلاً لهذا الايمان، فقد قام «جيته» بتنظيم فوضي انفعالاته، وتخلص من كل قبح بأن أضفي معني «كلياً جميلاً عليه»، ويدرك الانسان الأعلى أو الإنسان الديونيزيوسى أن معنى متضمن فى الكون بأسره. وهو عندما يؤكد على وجوده الخاص فهو يؤكد أيضاً على كل ماكان وما سيكون[٦]، فالانسان الديونيزيوسى هو الذى يؤكد على هذه الحياة بشجاعة واصرار ومرح، وينأي بنفسه عن الفرار والهروب الذى تلجأ إليه الطبائع الخائرة الضعيفة[٧] .

---

(1) Nietzsche, F. : "Thus Spoke Zarathustra, p. 24.
(2) Pütz, p. : Nietzsche, p. 41 .
(3) Copleston, F. : "The History of Philosophy", pp. 189 - 191 .
(4) Kaufmann, w. : "Nietzsch,Philosopher.., pp. 276 - 277 .
(5) Stern, J.P. : Nietzsche, p. 110
(6) Kaufmann, W. : "Nietzsche, philosopher..", p. 276 .
(7) Copleston, F.: "The History.." p. 190 .

وتتضح الصلة بين العود الأبدى ومشاعر المرح التى يمتلئ بها وجدان الإنسان الأعلى فى الأغنية السكرى فى «زرادشت» حيث يقول : ..... إن المرح يريد الأبدية الأبدية، العميقة العميقة» .... ويلاحظ أن الشعور بالمرح عند الإنسان الأعلى هو الإنتصار النهائي على العدمية العنيدة التى تقف عند الأبواب[1]، كما يلاحظ أن مشاعر الضحك والخفة والطيران والرقص كثيراً ما يستخدمها نيتشه للتعبير عن مرح الانسان الأعلى الأبدى .

يرى نيتشه أن الشعور بالمرح لا يحتاج إلى تبرير، وأن من يحقق الشعور بالمرح والسعادة يؤكد الحياة، ويشعر نحوها بالحب مهما كان الألم الذى تضج منه الحياة؛ لأنه يعرف أن كل «الأشياء مرتبطة ومتضافرة معاً» وأن كل شئ جزء من كل عليه أن يتقبله كما هو»، فالعود الأبدى - إذن - تعبير الإنسان الأعلى عن الشعور بتوكيد الحياة والاصرار عليها .

لقد أراد نيتشه ألا تبقى الصيرورة مفتوحة فجعلها دائرية، أي جعل الكون يدور حول نفسه[2]، فكانت إرادة العود الأبدى أقصى تحقيق وتوكيد للحياة وحب المصير[3] وأسمى تصوير للحياة الغنية المرحة القوية[4] .

وإذا كانت النزعة إلى التقديس ضرورية للبشر، فإن نيتشه يحاول إرضاء هذه النزعة حينما مجد هذا العالم، وحينما أضفى عليه صفة الأبدية والخلود، فالعود هو قمة الإيجاب[5] فى نظرتنا للحياة، بينما كانت دعوات الخلود السابق ترتبط دائماً بالنزعة الزاهدة وإنكار هذه الحياة[6] .

يرى نيتشه أن من يخفق فى إدراك الحياة على أنها تكرار وأن فى ذلك التكرار يكمن سر جمالها، يكون قد أصدر الحكم على نفسه فلا يستحق من بعد مصيراً أفضل من ذلك الذى تحدد له[7]«.... فلتحيا بحيث تريد الحياة مرة أخرى»، فالعود

---

(1) Nietzsche, F. : "Thus Spoke Zarathustra", p. 27 .

(٢) بولس سلامة : «الصراع فى الوجود»، ص : ٢٠٩ .

(3) Blackham, H.J.: "Six Existentialist..: p. 35 .

(4) Allen, E.L. : "From Plato" p. 173 .

(5) Bejahung .

(٦) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص : ١٤٢ .

(7) Blackham, H.J. : "Six Existentialist. ", p. 35 .

التماس «للأصالة» فى هذه الحياة، ولا مجال للبحث عنها فى حياة أخري «لتطبع حياتنا بصورة الأبدية؛ لأن هذه الحياة هى حياتك الأبدية»[1] والحكمة الديونيزيوسية تقتضى قبول الوجود على ما هو عليه فى صيرورته اللامتناهية قبولاً كلياً حازماً[2]، أما الموت فيصبح نسبياً فى ضوء فكرة العود، بل يصبح مرحلة من مراحل الحياة الأبدية التى تتكرر على الدوام بالنسبة للجميع[3] .

ذهب ياسبرز إلى وجود علاقة وثيقة بين فكرة العود والانسان الأعلى عند نيتشه، ورأي أنه عن طريق فكرة «الاستيلاد» الخاصة بالإنسان الأعلى يمكن إستبعاد الضعفاء والمنهكين من فكرة العود الأبدى[4] .

أما هايدجر فيعرض رأي نيتشة فى العود الأبدى على أنه أقصى تعبير عن القرب من عالم الصيرورة، كما ذهب إلى أن العود هو محور فلسفة نيتشه، وأنه يفهم تاريخياً بوصفه فكرة معارضة للتراث المسيحى والأفلاطونى، أما من الناحية النفسية فهو فكرة صوفية جاءت نيتشه فى صورة وميض البرق، ويعترف هايدجر بإحتمال وجود نوع من الحقيقة المتعالية فى فكرة العود، إلا أنه يرفض تفسير العود بصورة علمية .

يرى هايدجر أن نيتشه قد انتهى إلى نوع من «العدمية الذاتية» ، وأنه متهم بإضفاء صورة إنسانية على العالم، ومن ثم فإن مفهوم الأبدية والزمان بأسره عنده ليس موضوعياً وليس أنطولوچيا بالمعنى الذى يفهمه هايدجر لهذه الكلمة، وعلى الرغم من أن هدف نيتشة الواضح هو إبعاد الانسان عن الميتافيزيقا وفصله عنها، فإن هايدجر يرى أن تفسير العالم لا يكاد ينفصل عن إضفاء الصورة الانسانية عليه، كما يصر على أن فكرة العود فكرة ميتافيزيقية، فالجانب العلمى فيها ما هو إلا تمهيد للجانب الميتافيزيقى الأساسى، ويرى أنه إذا فسرنا العود الأبدى بصورة حرفية فلن يكون هناك إنساناً أعلى على وجه الاطلاق[5] .

---

(1) Danto, A.C. : Nietzsche as Philosopher", P. 212 .

(٢) ريچيس چوليفييه : «المذاهب الوجودية ...»، ص : ٦٠ .

(٣) فؤاد زكريا : «نيتشه»، ص ص : ١٤٢ - ١٤٣ .

(4) Howey, R.L.: "Heidegger & Jaspers, pp, 89 - 90 .

(5) Ibid., pp. 91 - 96 .

ويصف ياسبرز «اللحظة» التى هبطت فيها فكرة العود على نيتشه بأنها «أحد لحظات الأبدية»، وهى اللحظة الضرورية كى يتمكن الانسان من الابداع فيما وراء حدود الانسان والزمان، كما يرى أن التفسير المجازى والأنثروبولوجى للعود أقل أهمية من التفسير الميتافيزيقى على إعتبار أن العود كشف عن الوجود وبالتالى عن الأبدية فهو رمز لها .

ويضيف ياسبرز أن نيتشه قد عرف عن طريق العلو تلك الأبدية، وأنه قد عرفها فى وميض اللحظة، وأن هذا الكشف الوجودى الأصيل شرط لتحويل قيمة الدلالة الوجودية للفرد بأسرها عن طريق تجربة التعالى، وليس العلو فى تجربة العود علواً تقليدياً، بل هو علو على المنظور الكوني بوصفه كشفاً عن الصيرورة، كما أنه يعبر عن إلهام الصيرورة وهو إلهام مخيف وجليل .

أما عن مفهوم الظهيرة الكبرى ومنتصف النهار فيرى ياسبرز أنه رمز إلى منتصف الطريق بين الإنسان والإنسان الأعلى؛ لأنه من خلال مواجهة العود الأبدى يتمكن الانسان من الابداع فيما وراء حدود ذاته محاولاً تحقيق فكرة الإنسان الأعلى، وعلى ذلك فإن إلهام الصيرورة نقطة تحول فى معركة الإنتصار على الذات والعلو بها، كما أن العود هو المخاطرة النهائية والقصوى لأنه قد يحطم من يخوض تجربته .

يرى ياسبرز – أن نيتشه – فى «ميلاد المأساة» قد ذهب إلى أن «التبرير الوحيد للوجود» هو التبرير الاستطيقي الذى يتم بإضفاء صفة «الأبدية» على اللحظات الفردية، كما يرى أن توكيد أى لحظة مفردة هو توكيد للحياة؛ لأن كل شئ قد سبق حدوثه يعد شرطاً لهذه اللحظة التى تم اثباتها، يقول نيتشه إن الإنسان يجب أن يحيا بحيث يقول فى النهاية «لست نادماً على شئ» .

أدرك نيتشه أنه من المستحيل أن نقوم بتحويل كل لحظة، وإنما يمكننا أن نحول دلالة الزمان فى علاقته بالقيمة؛ فيميز المرء بين الجوهري والأصيل والممكن(1) .

وذهب ياسبرز إلى أنه يمكننا أن نعتبر نيتشه من الناحية الميتافيزيقية فيلسوفاً للصيرورة، وأنه يعد «استطيقياً» بالمعنى العميق لهذا المصطلح حيث يؤكد دوماً على أن الفن أسمي من الحقيقة كما سبق بيانه؛ فالاستطيقا بوسعها أن تقدم تبريراً

---

(1) Ibid., pp. 154 - 156 .

للوجود، «فالحياة جديرة بأن تعاش»، ومن ثم كانت فكرة زوال الأشياء فى ثنايا الزمان فكرة غير محتملة بالنسبة إليه، وهو ما يسميه بإسم: «الحنين إلى الأبدية»[1].

ويشير ياسبرز إلى«فكرة الخلاص فى العود الأبدى»، والخلاص هنا يتمثل فى «معرفة اللاأخلاقية»، وهو فكرة تنطبق على الماضى بحيث تتحول كل «ما كان» إلى «هكذا أريد»؛ «فكل ما كان» يعبر عن حدث غامض مخيف حتى تقول له الإرادة : «ذلك هو ما أرادته»، وإذا كان الخلاص ضرورياً فى الوجود الإنساني، فلابد للإنسان أن يتعلم كيف يبدع من خلال المعاناة[2] .

(٣) العلاقة بين فكرتى العود الأبدى وإرادة القوة :

يقول نيتشه فى «إرادة القوة»، «.... إذا ما افترضنا أن العالم لم يعد الهيا، فإنه لم يزل قادراً على قوة الخلق الإلهية أو قوة التشكل اللامتناهى[3]، ويقول:

«... العالم إلهى بمقدار ما يحوى فى ذاته جميع المتناقضات»[4] .

والامكانية الوحيدة الباقية هى الإله بوصفه أسمى قوة يصدر عنها العالم، ويكون هذا الصدور فى صورة العجلة التى تدور حول ذاتها، كأن الإله مركز قوة يشع منها العالم[5] .

ويلاحظ أن العلاقة الأساسية بين العنصرين الأبولوني والديو نيزيوسى أو بين إرادة القوة والعود تتمثل فى صورة اللعب العالمى للوجود، وينقسم هذا اللعب إلى مواقف متعارضة، ويعود فيتشكل انطلاقاً من هذا الانقسام[6] .

يقول نيتشه بهذا الصدد : «... من يقوى على مشاهدة العالم الديونيزيوسى، ولعبة النرد فى الوجود عليه أن يرتضى الدوزة التى سيبارك فيها نفسه إلى الأبد، ويؤكد ذاته، ومقصده أن يبغي الأشياء جميعها من جديد، وأن يبصر عودة جميع الأشياء التى وجدت، وأن يبغى الذهاب إلى كل ما يجب أن يكون إلى الأبد»[7] .

(1) Ibid., p. 86 .
(2) Ibid., pp. 156 - 157 .
(3) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 546 .
(٤) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢١٣ .
(5) stambaugh, J. : "Nietzsche's Thought", p. 100 .
(٦) أويجن فنك : «فلسفة نيتشه»، ص : ٢١١ .
(7) Nietzsche, F. : "The will to Power", p. 550 .

ويمكننا اعتبار العود الأبدى دواماً للصيرورة ، بمعنى أن «الشبيه» يعود مراراً وتكراراً مما يؤدى إلى نوع من الديمومة الدورية، كما أن العود يمثل أحوال إرادة القوة، وإذا ما كانت إرادة القوة ذات مستمرة فى نموها أو إرادة الأكثر، فهى تحتاج إلى شئ ثابت يبقي بإستمرار حتى يمكن التغلب عليه، ويفسح المجال للأكثر قوة .

يبدو أن تفسير العود الأبدى يستند تماماً على فكرة إرادة القوة؛ ذلك أن إرادة القوة هى ماهية الحياة عند نيتشه، كما أن «القوة» فى إرادة القوة لا تشير إلى شئ خارج عن الإرادة أو شئ تفتقر إليه وتكافح من أجل الحصول عليه[1]. فهذه الإرادة لا صلة لها إلا بالتوكيد «المستمر»، وفى ذلك «الاستمرار» تكمن الصلة بين العود الأبدى وإرادة القوة، فكلاهما يتصل بفكرة النشاط أو الفاعلية المستمرة، فلا يمكن الإشارة إلى حالة ثابتة للكينونة فى عالم إرادة القوة؛ لأن هذه الحالة الثابتة فى حد ذاتها تعبير عن «النقصان» وهو ضد طبيعة القوة المتزايدة فى هذا العالم، ويلاحظ أن فى التزايد والقوة نوعاً من الاستمرار والعودة[2].

كتب نيتشه عن إرادة القوة : «إرادة القوة» : محاولة للوصول إلى تفسير جديد لكل الحوادث» ، ويمكن تسمية هذه المحاولة بمسمى آخر هو «براءة الصيرورة» ، وتمثل هذه الصيرورة طريقة تطور إرادة القوة، ومن هناك كان إرتباط إرادة القوة الوثيق بفكرة العود الأبدى، والصيرورة مثلها فى ذلك مثل العود الأبدى تعبر عن الاستمرار والدوام بلا غاية أو هدف تقف عنده[3] .

يرفض نيتشه فكرة الكينونة تأييداً لفكرة الصيرورة وإرادة القوة، فالذات عنده هى «الشبيه» الذى يعود عوداً أبدياً، وهو عندما يتناول فكرة لا يفصلها عن فكرة الزمان، أما عن «هيجل» و«كانط» مثلاً فتدخل الذات فى علاقة مع الزمان، وعند «ديكارت» تصبح الذات جوهراً متناهياً مخلوقاً أو «شيئاً مفكراً» ، وبدلاً من قول «ديكارت» «يوجد شئ هنا، إذن الشئ موجود» يقول نيتشه : «هنا شئ مستمر»[4] .

يتضح من ذلك أن نيتشه يرفض مفهوم «الذات أو الأنا» حيث يعتبر المفهوم

---

(1) Stambaugh, J.: "Nietzsche's Thought.." pp. 14 - 15.
(2) Ibid., p. 15 .
(3) Ibid., pp. 91 - 92 .
(4) Ibid., pp. 61 - 62 .

التقليدى للذات وهماً وزيفاً، كما يرى أنه لا يوجد أساس مهما كان لذات بالمعنى التقليدى فى عالم هو بمثابة إرادة قوة ولا شئ غير ذلك[1]. أما عن مفهوم «الدائرة» فى فكرة العود، فنيتشه لا يعنى بها قطعاً الدائرة الهندسية، وإنما البنية الأساسية للحياة اللازمة لمواجهة العود فى صورته العدمية، وعلى ذلك تصبح إعادة تقويم القيم أمراً ضرورياً، فيحتاج الانسان إلى التحرر من الأخلاقية كى يتمكن من إحتمال فكرة العود، كما يحتاج إلى إدراك جديد للألم بوصفه «أساس اللذة»، وإلى الاستمتاع بكل أنواع الريبة والروح التجريبية فى مقابل إلغاء مفاهيم الضرورة والمعرفة فى حد ذاتها، على أن أعظم ما يسمو بشعور القوة فى الإنسان يتمثل فى تحقيق فكرة الإنسان الأعلى[2]، ويتم بذلك التخلص من الصورة العدمية للعود الأبدى، ونتمكن من إعادة تقويم كل القيم، وإذا كانت فكرة العود فى صورتها العدمية أعظم عائق للحياة، فإن التغلب على هذا العائق يعلو بالحياة إلى مرتبة أسمى من مرتبة التجاوز الذاتى، فيتلاشي التعارض بين إرادة القوة والعود الأبدى[3]، ويمكننا وصف فكرة العود فى التاريخ بأنها «تمثل نقطة المنتصف أو فترة الخطر الأعظم التى يتم بناء عليها التحول[4].

يفسر هايدجر العود الأبدى على أنه «الوجود»، وإرادة القوة على أنها «ماهية الأشياء»، وهو بذلك يجعل من نيتشه آخر ممثلى الميتافيزيقا والمتحدثين بإسمها، ويفسرها هايدجر إرادة القوة غالباً على أنها «إرادة الإرادة» مما يجعل إرادة القوة قريبة من معناها من الإرادة عند شوبنهاور من الناحية الميتافيزيقة[5].

فإرادة القوة – فى رأى هايدجر – تمثل «الماهية أو الماهو – فى العالم»، والعود الأبدى هو «الوجود أو الكيف أو الهذا» فى العالم ، وإرادة القوة هى ماهية العالم بمعني أنها تفسر الصورة التى يكون عليها هذا العالم[6]، وإذا ما كانت إرادة القوة هى «ماهية» العالم، فهى آخر حقيقة يمكننا الوصول إليها وهى حقيقة العالم

---

(1) Ibid., pp. 72 - 74 .
(2) Nietzsche, F. : "The Will to Power". p. 546 .
(3) Stambaught, J. : "Nietzsche's Thought", pp. 54 - 55 .
(4) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 545 .
(5) Stambaugh, J., : "Nietzsche's Thought.."p. 14.
(6) Ibid., p. 94 .

بوصفه إرادة القوة[1] وليس شيئاً سوى ذلك، وعلى ذلك يمكننا القول بأن إرادة القوة تؤكد على حقيقة العالم، وأن العود الأبدى يقدم لنا إمكانية التوكيد على عودة الشبيه فى هذا العالم، كما أن هذا الشبيه يؤكد ذاتية إرادة القوة فى شخصية الحياة بأسرها، ويمثل تجربة نيتشه وخبرته حول «الذات»، يقول نيتشه عن عودة الشبيه : «إنها التقاء عودتي الخاصة مع خاتم الخواتم»[2] .

يقول نيتشه فى «إرادة القوة» عن التحولات الناجمة عن فكرة العود : «... لم يعد المرح متحققاً فى فكرة اليقين، وإنما فى الشك والريبة، ولم نعد نبحث عن العلة والمعلول، وإنما عن الخلق المستمر، ولم نعد نبغي إرادة الحفاظ على الذات وإنما القوة، ولم نعد نعتنق ذلك التعبير المتواضع، «كل شئ ذاتي تماما»، وإنما «إنه أيضاً من خلقنا» ليكن ذلك موضع فخارنا – إن فكرة العود الأبدى تستلزم إعادة تقويم كل القيم[3]، كما أنها تمثل القوة الدافعة اللازمة لتحقيق الانتصار على الذات والعلو بها فى فلسفة نيتشة الايجابية[4] ويتخذ الزمان الإنساني مدلولاً ومغزي جديدين، كما يتخذ الوجود اليومى بعداً جديداً، ويصبح العلو بالذات والانتصار عليها أسمى تحقيق لهذه الامكانيات، كما يصبح شرطاً لتحقيق سائر القيم .

أما عن البعد الاجتماعى لفكرة العود، فيتحدد عندما يحيا المجتمع بأسره وفقاً لمعانى العود، فيحقق فكرة العلو بالذات والإنتصار عليها، وتتضاءل مشكلاته، كما يقوم الإنسان الأعلى فى هذا المجتمع بإبداع قيم جديدة صالحة للتطبيق، وبذلك يحيا المجتمع «اللحظة» على أنها «الأبدية»[5] .

يتضح لنا من ذلك أن الحقيقة كلها عند نيتشه – بكل ما تحمل من معنى ودلالة وقيمة تقوم فى فكرة التكرار الأبدى، كما يمكن تحديد صورة الأبدية بأسرها عن طريق «إرادة القوة» وحدها .

---

(١) يلاحظ أن نيتشه يستخدم كلمة Kraft عند الحديث عن الكون بدون إشارة خاصة إلى الانسان ويراد منها بالانجليزية كلمة Force، كما أنه يستخدم كلمة Macht ويراد منها بالانجليزية Power ودلالتها أعمق من الكلمة الأولى لأنها تشمل العالم بأسره بما فى ذلك الإنسان، كما تشير إلى القوة المتزايدة فى العالم .

(2) Ibid., pp. 101 - 102 .
(3) Nietzsche, F. : "The Will to Power", p. 545 .
(4) Howey, R. L. : "Heidegger & Jaspers.." pp. 148 - 149 .
(5) Ibid., pp. 151 - 152 .

خامساً : تعقيب «العلو فى فكرة العود الأبدى للشبيه» :

بعد هذا العرض لفكرة العود الأبدى للشبيه يمكننا أن نستخلص معانى العلو فيها فيما يلى :

١ - علو صوفى :

تبين لنا من العرض السابق أن فكرة «العود الأبدى» تعلو فوق كل الأفكار عند نيتشه إلى القمة المخيفة التى تنتظره بالسعادة أو بالجنون، ولقد صدرت هذه الفكرة - كما أكد نيتشه نفسه - عن الوحى والالهام، وهبطت عليه فجأة وبدون إعداد سابق، فاستولت على كل فكره، وكانت نوراً وهاجاً يضئ الأشياء من جديد، ويضفى على الحياة قيماً جديدة، ودلالات جديدة، ويشف ذلك كله عن معنى العلو الصوفى فى فكرة العود، حتى أن هايدجر نفسه قد وصف تجربة العود بطريقة شبه صوفية، وأكد على إمكانية وجود نوع من الحقيقة المتعالية فيها، إذ نواجه فى العود الأبدى ضرورة الموت والفناء وذلك بالعلو على منظور الحياة .

(٢) علو ميتافيزيقى :

حاول نيتشه قلب الأفلاطونية، وهو فى رأي هايدجر «آخر الفلاسفة الميتافيزيقيين» ، فلم يفلح فى التغلب على الميتافيزيقا على الرغم مما بذله من محاولات لتجاوزها. وعلى ذلك، فإن نيتشه ينفصل «ظاهرياً» عن الموروث الميتافيزيقى عندما ينتقل من فكرة الموجود داخل العالم إلى فكرة العالم الواسع الذى يحتويه، فينطلق من الإنسان والاله، ومن فوق اضطراب الأشياء جميعها إلى «الكلية» التى ينفذ إليها من خلال فكرة العود، فالعود مذهب نيتشه فى «كلية العالم»، وفكرة العود مثل أى فكر أصيل صادق تتضمن الكل الذى هو موضع إهتمام أى موقف ترانسندنتالى، غير أن الصعود فوق جميع الأشياء التى تدخل فى العالم لفهم العالم نفسه يوقعه فى شباك هذا العالم، كما أن التفكير فى العالم بكليته يعلو به على مفاهيم الخير والشر على حد سواء، فينهدم كل تفسير ميتافيزيقى وأخلاقى للوجود، ويتحرر الانسان ويصفو، ويستعيد براءة الصيرورة، وتتحقق رؤية الموجود فى نور العالم بمعنى إقصاء جميع المقولات التى تدخل الأخلاق داخل مجرى الزمان، فيتحول هذا الزمان إلى حلقة يرقص فيها كل شئ رقصة دائرية يتم فيها العلو على موجودات العالم بأسرها .

حاول نيتشه أن يعبر عن الثنائية الكامنة فى قلب الوجود الانسانى بتحويل الصيرورة إلى الوجود الأبدى، وذلك من خلال ترجمة ميتافيزيقة لفكرة العود، كما أنه جمع فى العود بين نزعتين متعارضتين، وهما الحاجة إلى المتناهى واللامتناهى أو العالى ذلك أن عودة كل شئ هى أكبر تقريب ممكن لعالم الصيرورة، ويلاحظ أن «الأبدية» هى التصور الميتافيزيقى الوحيد الذى لم يهاجمه نيتشه ولم يرفضه، وإن كان قد أضفى عليه معان جديدة، والإنسان الأعلى عنده هو أكثر من وقف فى كلية العالم ليدرك عودة الشبيه الأبدية، وبمقدار ما يقترب وجود ما من الإنسان الأعلى، ينفتح على هاوية النور، وعلى فسحة العالم المتألقة أو على نوع من العلو الميتافيزيقى الذى يتجاوز الأشياء ومحدوديتها .

كما نجد فى فكرة العود علواً ميتافيزيقياً يلغى الفارق بين الحرية والضرورة ليجعل من العود الأبدى الفعل الحر الخلاق الذى تمنحه الأبدية للإنسان، ففى فكرة العود إلغاء للزمان الخطى، ومن ثم الفارق بين الماضى والمستقبل حيث تتخذ الأبدية معنى جديداً، وتتساوى النظرة إلى اليوم،والغد، والأمس، والهنا، والهناك بالنظرة التى تساوى بينها جميعاً، وتتجاوزها و وتعلو عليها وحينئذ تقوم النفس فى الزمان الكلى، وتتمتع بالحضور فى كل مكان، كما يتجلى جوهر المكان والزمان على نحو أكثر أصالة فى ذلك الإدراك النورانى الذى يتجاوز حدود الأشياء ويعلو عليها، وتعبر عنه الأبدية .

(٣) علو أنطولوچى : تحول الحالة الوجودية للإنسان :

تحقق تجربة العود لمن يجربها الشعور بالتحول، حيث يتحول الوجود، ويتحول الجد والثقل إلى خفة الضحك التى تعلو بالانسان .

والانسان عند نيتشه يستطيع دوماً أن يقوم بتحويل الأشياء، وتحويل ذاته عن طريق «إنقلاب القيم» ، وهذا التحول أبدى خالد، وبفضله يتحول فهم الانسان للوجود؛ فيفهم كل شئ فى ضوء العالم الشامل المحيط، لقد علا وإرتفع وأصبح إدراك كل موجود يتم على ضوء الكل، وعلى ضوء اللعب الحاضر فى كل مكان.

ومن أوضح علامات هذا التحول ذلك الشعور بالمرح والغبطة، ومشاعر الخفة والطيران والتحليق، وأيضاً ذلك الانفتاح على العالم والوجود بأسره .

فالمرح يشير إلى تجربة الموجود الأرضى بوصفها تعبيراً عن الأرض الخالدة على

الرغم من انقضاء الأشياء وزوالها، كما يشير إلى حدس عميق للزمان، فهو يريد الأبدية العميقة، ويحيا فى الصيغة القصوى للإرادة، وفى صيغة خلق إنسانية جديدة، ويستخدم نيتشه رموز الضحك والخفة والطيران والرقص ليعبر بها عن روح الإنسان الأعلى الذى لا يحتاج إلى تبرير .

ويطرأ التحول الأنطولوجى على معنى «الشهوة» عند نيتشه، فتصبح الشهوة تعبيراً عن سعادة الأرض، وفيها «يعلو» الوجود ذو الصبغة الفردية فوق ذاته فى سلسلة الأجيال اللانهائية، ويقيم فى كلية الزمان مع أنه يغرق ظاهرياً فى نشوة اللحظة - ذلك أنه فى اللحظة المحدودة تقيم الأبدية فى الخفاء .

ويشير «الانفتاح على العالم» إلي معنى عميق من معاني التحول الوجودى فى فكرة العود، ذلك أن الإنسان المنفتح على العالم يحتمل الأجواء الواسعة والصقيع، ويكون بمثابة «الامكانية» فى مقابل النفوس التى تغمرها الأدخنة والأتربة؛ وعلى ذلك فإن أسمي أنواع الموجودات هي النفس التى تستطيع أن تجرى وتضيع فى ذاتها - أنها النفس التى تعرف العود الأبدى .

كما يستخدم نيتشه رمز الطيران والتحليق والرقص للتعبير عن التحول الوجودى الذى يطرأ على الإنسان عندما يدرك فكرة العود، ويعبر هذا الرمز عن العلاقة العميقة والحقيقة مع العالم، فالطيران والتحليق رمز لإندفاع الذات فى أجواء الكل اللانهائية، كما أنه رمز للانتصار على كل قيود العالم، فيشعر الانسان بأن وجوده يمتد صوب اللانهائية، وخلف حدود الأشياء .

كما يطرأ التحول الوجودى على دلالات ومعانى القيم عند نيتشه فالعود يستلزم «إعادة تقويم كل القيم»، وهو القوة الدافعة الضرورية لتحقيق «العلو بالذات» الذى يصبح شرطاً لتحقيق القيم بأسرها .

كما يتحقق نوع من العلو فى صورة الابداع الذى ينفتح دربه أمام الإنسان الخالق، فيصبح حراً فى السيطرة على مصيره الخاص، ويعبر «حب المصير» عن أوج الملاءمة بين الحرية والضرورة، إن فكرة العود تعبر عن أسمى صياغة للإيجاب، بل إنها تنصب رأساً على حالة الوجود الفردية وإبداعها فى اللحظة - إنها أعظم اختبار لقدرة الإنسان على إيجاب قيمة الحياة .

ويعبر «حب الأبدية» أو «التوجه نحو العالم» عن «علو أنطولوچي» لا يتجه وراء العالم، ولا إلى أبدية متعالية عنه، وإنما إلي أبدية «هذا العالم»، والأمر كله ينصب على «اللحظة الأبدية» التي تثير كفاح الإنسان إلي أقصي حد ممكن.

كما يعبر «حب المصير» عن أسمي معاني «العلو بالذات والانتصار عليها»، وهو يتحول هنا إلى إرادة الفناء التي تحتاج إلى أعظم قدر ممكن من القوة، كما أنه تعبير عن صيغة العظمة الانسانية التي تؤكد مشاعر القوة والمرح في كل لحظة.

(٤) علو ديني: فكرة العود الأبدي «دين الأديان»

تعبر فكرة العود عن توقع نيتشه لمجئ دين جديد أو «تصور للخلاص» يقوم على حطام الأديان القطعية وخاصة المسيحية، أي أنه وضع نظرية العود لتحل محل الميتافيزيقا والدين بالمعنى التقليدي لهما، ولا يوجد في هذا الدين الجديد جوهر أو إله بالمعني المسيحي، وإنما إله يعبر عن ذروة القوة، وعنه يصدر العالم بأسره، إنه الإله فيما وراء حدود الخير والشر، وهو الإله الموجود، «في كل لحظة»، ونيتشه يضع بذلك تحديداً زمانياً لفكرة الإله أو القوة بناء على فكرة العود الأبدية.

ويبدو أن الإشارات الخفية لمفهوم الإله عند نيتشه تحت اسم العالم الذي يخلق أشكالاً جديدة بإستمرار تظهر شوقاً وحنيناً لفكرة الإله تنطوي عليه فلسفته بأسرها، فالكون نفسه ما هو إلا فكرة الألوهية الخالقة.

كما يبدو أن فكرة العود تستبعد الخلود الشخصي في «الماوراء» وتبرهن في نفس الوقت على «وجود أبدى بديل لهذا الخلود»، كما تعبر عن رغبة الإنسان الأكيدة في هذا العالم.

يضع نيتشه مفهوماً جديداً «للأبدية» يمجد من شأن هذه الأرض وهذا العالم على أنهما الوطن الحقيقي للإنسان، ويجعل من الجسد والروح الحقيقية للإنسان، وهو بذلك يمجد ميل الإنسان ونزوعه إلى «العلو على ذاته»، وعلى حالته الوجودية.

وإذا كان نيتشه قد أراد أن يكون الدين بلا علو أو بلا مفاهيم متعالية، فإنه – مع ذلك – دين الأرواح الحرة، بل أكثر الأرواح تحرراً وعلواً وشعوراً بالسكينة. والواقع أن وظيفة العود تتحدد في أنها اختبار وجودي أخلاقي يقوم على مقدمة مسيحية أخروية رفضها نيتشه رفضاً ظاهرياً، فهو يقيم رفضه على أسس متعالية رغم إلحاحه على

إنكارها، وتتمثل هذه الأسس فى مفهومه عن الأبدية، وعن الألوهية الخالقة بوصفها إرادة القوة، كما أنه حاول إرضاء نزعة التقديس لدى البشر حين مجد هذا العالم، وأضفي عليه صفات الأبدية، فالعود «إحلال أبدية العالم الآخر فى هذا العالم» وهو ما يمثل قمة الإيجاب فى نظرتنا إلى الحياة، كما يعبر عن القوة الداخلية اللازمة للإنتصار الساحق على ألوان المعاناة فى الحياة، إنه بإختصار إلتماس الأصالة فى هذه الحياة .

ويمكننا القول بأن فكرة العود تمثل مذهباً جديداً فى وحدة الوجود عند نيتشه، وهو مذهب يقوم بعيداً عن معاني الخير والشر التقليدية، كما يقوم على أن **«كل شئ شبيهبالإله»** و **«أن الاله موجود في كل لحظة»** وهو بذلك يضع تعريفاً زمانياً لا مكانياً لمفهوم الإله أو القوة .

ويلاحظ أن «تصور الخلاص فى الدين الجديد» يتحقق عن طريق العلاقة الجديدة التى اكتشفها نيتشه بين «الأبدية والشبيه واللحظة» ، فالزمان هو الأبدية بوصفها العود الأبدى للشبيه، والأبدية هى خاتم الخواتم، والخاتم ما هو إلا رفض مطلق لفكرة الزمان الآلى أو الغائي وهو يدور حول نفسه، ووجوده بأسره هو العود الأبدى للشبيه .

ويعبر العود عن «تحقيق الذات للشبيه فى كل لحظة» ، وليس الشبيه سوى نقيض فكرة العدمية، ويتحقق فى كل لحظة من لحظات التكرار الدائري، كما أنه يؤكد على ماهية إرادة القوة فى شخصية الحياة بأسرها .

إن العود الأبدى ليس مفهوما بقدر ما هو تجربة : التجربة القصوي لحياة مليئة بألوان من المعاناة والألم والمرح والغبطة وفيها تتضح الأهمية القصوي للحظة؛ لأنها اللحظة التى تحقق للإنسان «الخلاص» .

يتحول مفهوم الخلاص بالمعنى المسيحى عند نيتشه تحولاً عميقاً، حيث يتم فيه القضاء على فكرة الماضى الحتمية وتسلطها على الإرادة، وذلك بإدراك سر العود الأبدى، فالخلاص فى العود يعني تحويل «كل ما كان» إلى «هكذا أريد» ؛ إنه الابداع من خلال المعاناه، وهو إبداع يتجاوز هذه المعاناه ويعلو عليها .

ويلاحظ أن دلالة اللحظة عند نيتشه «**دلالةمتعالية**» بمعنى أنه فى اللحظة تكون فرصة الفعل باقية أمامنا، ويكون فى وسعنا دائماً أن نحسم أمرنا دائماً ومن جديد

مثلما نحسمه فى هذه اللحظة؛ لأن لكل لحظة نحياها دلالة «تعلو» حياتنا الفردية، ولأن «القرار اللحظي» الذى نتخذه فى هذه الأرض يفصل فى أمر جميع الأحداث المتكررة للوجود الأرضي مثلما تفصل حياتنا الدنيوية فى رأي الأديان السماوية فى مصير النفس فى الآخرة، فاللحظة تحسم أمر الأبد أو هي الأبد نفسه. فإذا ما تحقق شئ ما فى العالم «فى كل لحظة»، وإذا ما عاش الانسان هذا الشئ على أنه وجوده الخاص، فإنه يؤكد بإنتصار على كل الوجود «فى كل لحظة»، وعلى ذلك يستبعد أى نوع من الغائية من مفهوم اللحظة؛ لأن اللحظة الحاضرة يجب أن تعاش تماماً، فلا تهمل أو تؤجل من أجل ذكريات الماضى، «فإما أن يحيا الانسان فى الحاضر أو لا يحيا على الإطلاق».

نتائج البحث

يمكننا بعد هذا العرض التفصيلى لفلسفة العلو عند نيتشة أن نوجز أهم نتائج البحث فى صورة الاجابة على بعض التساؤلات التى بدأناه بها .

فأما عن السؤال الأول : فتتحدد صيغته فى الصورة التالية :

س ١ : «إذا كانت المذاهب المعروفة في تاريخ الفلسفة لا تنطبق تمام الانطباق علي فلسفة نيتشه، فهل يمكننا العثور علي تعريف «جامع مانع» يستوعب فلسفته بأسرها ؟

اتضح لنا من سياق البحث أن نيتشه كان «فيلسوفاً شاعراً بالمعني الأعمق لهاتين الكلمتين، وهو لا ينتمى إلى فئة الفلاسفة الذين يعكفون على تأمل المجردات، ويبتعدون عن الحياة، لذا فإن أعمق وصف لمذهب نيتشه يؤكد **أنه فيلسوف حياة** .

كتب نيتشه فى خطاب له بتاريخ ١٥ من يوليو سنة ١٨٧٨ يصف نفسه بأنه «فيلسوف حياة» ، فلسفته كما اتضح لنا فلسفة نامية مع الحياة، تعلى من شأن قيمة الحياة، وتتخذ مثلاً أعلى لها «حب المصير» ، وليست الحروب التى أشعلها نيتشه على المسيحية أو الإنسان الأخير أو القطيع أو العالم الآخر وغير ذلك إلا قناعاً يخفى من ورائه العلو بقيمة هذه الحياة وهذا العالم، فجميع أفكار الفيلسوف إبتداء من فكرته عن تطور الفنون من خلال الثنائية الأبولونية والديونيزيوسية، وحديثه عن الموسيقى الديونيزيوسية أو الديثرامبية إلى فكرته عن الانسان الأعلى الديونيزيوسى الذى يمجد قيمة الحياة، إلى فكرته عن إرادة القوة التى تهدف إلى مزيد من العلو بالحياة، إلى فكرته عن العود الأبدى الذى يضع ثقل الوجود فى «اللحظة الأبدية» التى يعيشها الإنسان فى هذه الحياة – جميع هذه الأفكار تستند رأساً على «قيمة الحياة» التى أعلى نيتشه من شأنها فكان فكره نكراً غنياً بالصور الحية التى تليق بفيلسوف الحياة، كما أنه استطاع أن يحدث إنقلاباً فى «مجال القيم» فحولها من اللوجوس (المنطق والجدل العقلى» إلى البيوس (الحياة وإرادة المزيد من الحياة) .

وأما عن السؤال الثاني فتتحدد صيغته فى الصورة التالية :

س ٢ : إذا لم يكن الإنسان الأعلى هو الإنسان الداروني ولا الوحش الأشقر الذى دعت إليه النازية وروجت له الفاشية، وإذا لم تكن إرادة القوة هى إرادة المزيد من الحروب والمزيد من الدمار، وإذا لم يكن موت الاله إتهاماً صريحاً لنيتشه بالالحاد – فما هى – إذن – القراءة الصحيحة لأفكار الإنسان الأعلى وإرادة القوة وموت الإله ؟

اتضح لنا من سياق البحث أن القراءة الصحيحة لفكرة الانسان الأعلى تحدد صفاته الحقيقة بواسطة عمليه النفي :

أ) **فليس الانسان الأعلي هو الوحش الأشقر الذى روجت له النازية والفاشية،** بل هو إنسان التسامح عن قوة، وهو الإنسان المفكر الذى يقاوم العدمية بأشكالها المختلفة، إنه الإنسان الذى «يصعد إلى الأعماق» من أجل أولئك الذين يريد أن يهديهم بسخاء، وهو «معنى الأرض» التى ينبغى أن يخصها الإنسان بالحب والولاء، فالأمر مع الإنسان الأعلى هو أمر تجاوز وعلو وإرتفاع، علو فوق الأخلاق السائدة، وإرتفاع على التركة الميتافيزيقية التى ورثها العالم عن أفلاطون، وتجاوز للإنسان الحاضر .

ب) **والإنسان الأعلي ليس هو الإنسان الأخير ولا إنسان القطيع، ولا الانسان المتوسط،** فالإنسان الأخير هو الإنسان الذى فقد كل مثالية، وكل قدرة على التغلب على ذاته والعلو عليها، إنه رجل العدمية السلبية الذى لم يعد يؤمن بشئ، والذى خمدت فيه كل القوى الخلاقة، وتزدرى «روح الانسان الأعلى الحرة» أن تهب نفسها لعبادة القطيع كما يفعل الآخرون، فهو لا يعرف التردد والمهادنة، وينفتح أمامه باب الإمكان على مصراعيه ليحقق إبداع ذاته، وإبداع قيمه الأخلاقية.

وليس الانسان الأعلي واقعاً بعد، بل هو أمل ، وموقع هذا الأمل هو واقع آخر إنسان ، وقد آن للإنسان الأخير أن يمضى إلى لقاء الانسان الأعلى كما الأمل الأخير.

جـ) **الانسان الأعلي ليس هو الإنسان التطوري بمفهوم داروين،** فنيتشه يحل «النزاع من أجل القوة» محل «النزاع من أجل الوجود» عند داروين، ويصطدم بالتطوريين الذين يجعلون الإنسان آخر صورة من صور التطور، على حين يرى نيتشه إمكانية تطور الإنسان إلى الإنسان الأعلى أو إلى منزلة فسيولوچية وذهنية عظيمة، وهو يرى – على العكس من داروين – أن غير الصالح هو الذى يبقى وينتشر، وأن العدد الكبير من المتشابهين تماماً هو الذى يستحث الفرد المستثنى على الظهور وعلى العلو على الحياة .

ونيتشه يستخدم تشبيهات الحيوان فى التعبير عن فكرته؛ لأنه يحمل على خضوع الحياة الحيوانية لإيقاع ثابت يعنى أن الانسان لم يتقدم عن مستوى الجمود الحيوانى

كثيراً، ففكرة الإنسان الأعلى - إذن - ما هى إلا دعوة إلى التقدم الحيوى المطرد، واستبدال تجدد الحياة بتجانس الأخلاق .

د) **الانسان الأعلى لا يتقيد بالحدود الأخلاقية الموروثة للخير والشر، فهو الذى يحدد معتقدات العصر بأكمله**، ويعطى للحضارة صورتها، ويخلق القيم الجديدة التى تعمل على العلو بالإنسانية؛ فالأخلاق الموروثة تعبر عن أخلاق القطيع، ولا مناص من التقدم إلى «ما وراء الخير والشر» للوصول إلى معنى الإنسان الأعلى حيث يصبح «الخير = الأرستقراطى = النبيل = الحقيقى = القوى»، كما يرى نيتشه أن أعظم فضيلتين يمكن أن يتصف بهما الانسان الأعلى هما فضيلتا «الأمانة والنبل»، فهو لا يحتقر عدوه ولا يكرهه بل يفتخر به، ولا ينقطع عنه الأمل فى التغلب على ذاته ومجاوزتها فى هذا العالم وفى هذه الأرض.

هـ) **الانسان الأعلى ليس شفوقاً** بل يرتفع فوق الشعور بالشفقة؛ لأن الشفقة تغرق الانسانية فى ضعفها، وتدمرها، لأنها تزيد من معاناة الإنسان، وتدمر من هو موضوعها، والإنسان الأعلى عندما يعطى، يعطى لوفرة عطائه ولا يعطى عن شفقة؛ لأنها فى النهاية أنانية مقنعة وغبطة زائفة بمعاناة الآخرين، وفى الشفقة إنكار للحياة التى طالما تغنى بها نيتشه .

و) **الإنسان الأعلى لا يستهزئ بالجسد ولا يزدريه** : ففى ذلك الإزدراء «خيانة للأرض»، وهى القوة الخلاقة الحاضرة فى كل مكان ، والمركز الأساسى لكل موجود محدود، وبذلك يقلب الإنسان الأعلى المثالية، ويلتئم الصدع الذى يقسم بين جسد الإنسان وروحه، ولا يعنى جسد الانسان سوى الواقع الأرضى لوجودنا .

ز) **الانسان الأعلى لا يحيا حياة الهدوء والمسالمة**، بل يحيا حياة الخطر؛ فالأرواح الحرة هى التى تخاطر بحياتها، وفيها تسود غرائز البطولة وحب الظفر سائر الغرائز الأخري .

أما عن القراءة الصحيحة لفكرة إرادة القوة، فهى تستبعد إضفاء مدلول سياسى لكلمة «القوة»، فليست القوة التى يقصدها نيتشه عاملاً مؤدياً إلى تقوية أى طموح دولى ألمانى، كما أن مجرد اضفاء مدلول محدد على فكرة إرادة القوة يؤدى إلى الوقوع فى تناقض داخلى؛ ذلك أنها سعى متواصل إلى مزيد من الامتلاء فى الحياة

فحسب، والمقصود هو أن تحل إرادة القوة محل الأخلاقية، فيصبح سعى الانسان إلى تحقيق المزيد من العلو بحياته سعياً لا يقف عند حد هو الهدف .

ولا يمكننا أن نعتبر نيتشه داعية للفكر النازى، إذ أن كثيراً من إسهامات نيتشه للنازية كانت وليدة السرقات الفكرية التى قام بها أتباع النازية أو التعسف فى تفسير أفكار الفيلسوف، فاستغل فلاسفة النازية أفكاره لتضليل العقول وللترويج للسياسة الجديدة، ولم يخلق نيتشه الفاشية والنازية بقدر ما خلقت الفاشية والنازية فكر نيتشه، والحق أنه لم يتفلسف على النحو الذى فهمه به فلاسفة النازية؛ فلا تتضمن إرادة القوة ذلك التدمير الفيزيقى والنفسى بمعناه النازى؛ لأنها أولاً وقبل كل شئ، إرادة علو وإنماء للقوى وتوكيد للحياة .

ولم يتعصب نيتشه لجنس دون آخر بهدف رفع مستوى الإنسانية، بل أشاد «بالأوروبى الصالح»، فهو يدعو التعصب للجنس إحتيالاً كاذباً، ويهزأ بالشعار التالى : «ألمانيا فوق الجميع»، ويدين الامبراطورية الألمانية، فلم يكن من أولئك الألمان الذين يزجون مدائحهم إلى العنصر الآرى، ويتغنون بإمتياز شعبهم وعلوه على سائر شعوب الأرض، بل كان مثله الأعلى تجاوز حدود القومية الضيقة، والدعوة إلى نوع من الروح العالمية، لأن حلمه الوحيد هو بعث حضارة إغريقية ديونيزيوسية تغمر العالم كله .

أما عن موقفه من الحرب، فالحرب الحقيقية التى دعا إليها هى «الحرب الفكرية» لأن الحرب ما هى إلا كفاح من أجل معرفة الحق، كما أنه يستخدم كلمة الحرب بمعنى «هدم اللوائح القديمة»، وهو إنما يناصر فى الحرب صفات أخلاقية تنميها الحروب ويقضى عليها السلم الطويل، وهى صفات البطولة والشجاعة والمخاطرة، إلا أن «الحروب الحديثة» المدمرة تخلق جيلاً مشوها أبعد ما يكون عن الصفات التى تغنى بها نيتشه .

أما عن القراءة الصحيحة لموقف نيتشه من المسيحية ومن فكرة موت الاله فتستبعد أن يكون موقفه ينافى الروح الدينية؛ بل هو يريد التغلب على كل ما هو مسيحى عن طريق شئ يتفوق على المسيحية، وأقصى ما يريده أن يعلو بالإنسان إلى نهار جديد يؤكد فيه إرادة القوة التى تمكنه من العلو فوق إنسانيته الحاضرة .

عداء نيتشه للمسيحية – إذن – عداء ظاهر مقنع يخفى وراءه حنيناً إلى المسيحى القوى أو إلى «ديونيزيوس المخلص»، وترتبط فلسفة نيتشه كلها بمشكلة الاله؛ فهو بحق الشخصية الوحيدة فى قصة نيتشه الدرامية، ويمكننا أن نوجز نقده للمسيحية فى «إنكارها للحياة» و «إدانتها لقيمة للحياة»، تلك القيمة التى طالما تغنى بها نيتشه فى فلسفته .

وهو لا يهاجم الدين بمعنى اللفظ الحقيقى، فما يحاربه تحت مسمى المسيحية إنما هو ميتافيزيقيا وتقويم، وليست المسيحية سوى الصيغة التاريخية والعقلية لمثل هذا التقويم، فالمسيحية تمثل مجمل التفسير الغربى للوجود فى ضوء عالم حقيقى فوق العالم الأرضى المزيف، وذلك هو ما يعنيه نيتشه «بالأفلاطونية» .

يرى نيتشه أن عصر ما بعد المسيحية قد بدأ، وأن كل ما بنى على الإيمان الماضى سينهار، كما ستنهار الأخلاق الأوروبيه بأسرها، ويبشر بالإنسان الأعلى الذى يعلو فيتجاوز ذاته ويتجاوز الموروث الميتافيزيقى، كما يبشر بعلو المسيحية عن طريق، «شئ يفوق المسيحية» ولا يكتفى بالتغلب عليها .

وتشير القراءة الصحيحة لفكرة «موت الإله» إلى معان أربعة :

١ – موت الاله = نهاية كل مثالية تتخذ صورة عالم آخر خلف الإنسان، وتتخذ هيئة تعال موضوعى .

٢ – موت الاله = المحافظة على الطابع البطولى، فى الوجود الانسانى .

٣ – موت الاله = التحرر من روح الثقل أو العلو على الميراث الميتافيزيقى التقليدى .

٤ – موت الاله = مجئ العدمية، وتعنى أن القيم العليا قد انتقصت قيمتها، وأنه لم يعد ثمة جواب على السؤال «لماذا» ؟، كما تعنى فقد التفسير الأخلاقى والأنطولوچي للوجود فى الميتافيزيقا الغربية قوته الملزمة .

وعلى ذلك فلا تعنى كلمة «الاله» قوة دينية على الإطلاق، وإنما يشير قناع «كلمة الإله» إلى العلاقة بين الفكرة الأنطولوچية والمثل الأخلاقى الأعلى، فنيتشه يتحدث عن إله الفلاسفة، وكفاحه موجه ضد أنطولوجيا أخلاقية .

ويبدو أن هدفه هو «قلب الأنطولوچيا التقليدية»، وتحرير الموجود من الأنطولوچيا الأخلاقية، فيدعو إلى براءة جديدة فى الحياة، وإلى إعادة تقويم القيم .

وأما عن السؤال الثالث، فتتحدد صيغته فى الصورة التالية :

س ٣ : هل يعد مصطلح العلو مصطلح حاضراً أم غائباً فى فلسفة نيتشه ؟

يتضح لنا من العرض السابق لفلسفة العلو عند نيتشه حضور مصطلح العلو فيها، فالكلمات التى ترمز «لفوق »، و «وراء» ، و «بعد» تتكرر كثيراً فى كتاباته، وبخاصة فى «هكذا تكلم زاردشت» ، وهى أكثر الكلمات دلالة على طابعه فى التفكير والتفلسف، غير أنها لا تستخدم للتعبير عن التفضيل والمبالغة، ولا عن تطرف نيتشه وجموحه المعروف، وكثيراً ما يريد بها التعبير عن تجاوز الضدين جميعاً، والعلو فوق كل ما عرفته البشرية من أشكال التصور والتفكير، كما تتكرر كلمة «الإعلاء» فى كتبه أكثر من إثنى عشر مرة، ولا تخفى دلالة هذه الكلمة على محاولة الإنتصار على الذات والتغلب عليها التى تعبر عن صميم فلسفة نيتشه فى العلو .

وأما عن السؤال الرابع فتتحدد صيغته فى الصورة التالية :

س ٤ : إذا كان مصطلح العلو حاضراً فى فلسفة نيتشه، فهل حضور المصطلح حضور تقليدى يتفق مع المفاهيم التقليدية للعلو فى تاريخ الفلسفة الغربية ؟

تتمثل الاجابة على هذا التساؤل من خلال تحديد طبيعة «السؤال الفلسفى» الذى شغل النماذج الستة التى سبق أن أوردناها فى سياق البحث وهى بالترتيب التالى : أفلاطون ، أرسطو، أفلوطين، كانط، ياسبرز – هايدجر، ثم نبحث فى طبيعة «السؤال الفلسفى» الذى شغل نيتشه، كما نبحث فى طبيعة العلو عند هؤلاء الفلاسفة جميعاً.

أ) ويبدو أن «السؤال الذى شغل أفلاطون» كان سؤالٌ معرفياً خاصاً «بالمثل» وعالم الظواهر أو الأشباح، وهو ينتهى من الإجابة على هذا السؤال إلى تحديد «ماهية الخير بالذات» أو «الحقيقة العالية» بالمصطلح الفلسفى .

أما «السؤال الذى شغل أرسطو فى الميتافيزيقا» فهو الجوهر : أحق المقولات باسم الوجود، ولينتهى من ذلك إلى تحديد ماهية المحرك الأول أو الجوهر الأول الدائم غير المتحرك أو «الحقيقة العالية بالمصطلح الفلسفى» .

و «السؤال الذى شغل أفلوطين» سؤال ميتافيزيقى صوفى يدور حول كيفية صدور الكثرة عن الواحد، وإنتهى من ذلك إلى تحديد ماهية الواحد أو الحقيقة العالية بطريقة ميتافيزيقية – صوفية .

أما «السؤال الذى بدأ منه «كانط»، فكان سؤالاً معرفياً يدور حول عملية المعرفة، وشروطها، وحدودها، وإنتهى من ذلك إلى أن الأسئلة الثلاثة الخاصة «بوجود الله، وخلود النفس، ووجود العالم»، لا يمكن الاجابة عليها إلا بواسطة العقل العملى لأسباب دينية .

«والسؤال الذى شغل ياسبرز «ينصب على الوجود الأصيل الذى يقوم على عدم رضاء الآنية أو الوجود الممكن فى صورته السلبية، والذى يحررنا من سيطرة الوجود - فى - العالم، وينتهى من ذلك السؤال إلى «العلو»، وهو عنده ذلك الواحد الذى لا يقارن بغيره أبداً، أو هو بالمصطلح الفلسفى «الحقيقة العالية»، وهو عبارة عن شفرة، والبحث عنه معناه الدخول فى صلة وجودية معه .

أما «السؤال الذى شغل هايدجر» ،فهو السؤال عن معنى الوجود الذى يبدأ بتحليل الآنية عن طريق التحليل الفينومينولوچى وذلك بهدف تحقيق الوجود الأصيل،وينتهى من ذلك السؤال إلى تعريف «فعل العلو»، وهو الفعل الذى تتكون به الآنية بإعتبارها وجوداً - فى العالم، ففكرة الوجود بإعتبارها متعالية هى التى تجعل «لماذا» ممكنة، وهى التى تحتوى على الإجابة الأولى والأخيرة على كل سؤال. كما ينتهى السؤال عند هايدجر بإجابة تحمل طابع «الكمون فى العالم» حيث يرفض بإصرار أى عون يأتى من أعلى لتحديد أصالة الانسان، وهو بذلك يتجه نحو **فلسفة ذات الهام نيتشوى** تبحث عن الاندماج فى قلب الأرض أى «مطلق من طراز ديونيزيوسى» .

وأخيراً «السؤال الذى أرق نيتشه»هو سؤال خاص بالعصر الذى عاش فيه، وبأمراض العصر التى عانى منها الأمرين، ويدور بصفة أساسية حول «الإنسان الأخير». و «روح الثقل»، و«العدمية» ، وحاول أن يتجاوز ذلك كله من خلال أفكاره حول «الإنسان الأعلى» و «روح الخفة» و «إرادة القوة» و «موت الاله»، و «العود الأبدى»، فموت الإله بمعناه الميتافيزيقى يؤدى إلى ظهور الإنسان الأعلى الذى يتصف «بإرادة القوة»، والذى يعود فى اللحظة الأبدية عوداً لا ينتهى مع الزمان .

ب) أما عن طبيعة العلو عند «أفلاطون» فيتضح من سياق البحث أنه **«علو إيجابى»** يتجه نحو الحقيقة العالية أو الخير بالذات بلغة أفلاطون بصورة رأسية ديالكتيكية، فتتم عنده رؤية الواحد أو الخير بالذات بالتعقل الخالص، وهو «علو

معرفی» يبدأ من الاحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالی إلى التعقل المحض، والهدف النهائي هو مجاوزة العالم المحسوس إلى عالم الحقيقة المتعالية .

كما أنه علو «**صوفی-ميتافيريقی**» يهدف عن طريق الجدل إلى الوصول إلى الواحد أو الخير بالذات، أما عن العلو عند «أرسطو» فهو «**إيجابي**» يتجه نحو الحقيقة العالية أو بلغته نحو المحرك الأول عن طريق العشق والتعقل، ومع ذلك فإن هذه الايجابية معلقة فلا توجد عنده نظرية عن الخلق أو العناية الالهية .

والعلو عند أرسطو **ميتافيزيقی ابستمولوجی** يضع الكمال العقلی فی المعرفة النظرية المجردة، كما أنه «**علو أخلاقی**» يعبر عن نظرية الوسط الفاضل حيث تكون الفضيلة من حيث الماهية وسطاً بين طرفين مرذولين، ومن حيث الخير حد أقصى يحقق معنى العلو .

وفی فكرته عن المحرك الأول **علو ميتافيزيقی** - صوفی فهو يحرك العالم ولا يتحرك عن طريق «العشق» والتعقل ، ومع ذلك يظل هذا العلو معلقاً إذ تختفی عنده فاعلية الحقيقة العالية وأثرها فی العالم .

أما عن العلو عن أفلوطين **فهو إيجابی** ذو بعد رأسی يتجه إلى الحقيقة العالية أو بلغة أفلوطين إلى الواحد، ويتميز الصعود عنده بأنه عودة إلى الأصل أو إتجاه إلى الباطن، كما تتم رؤية الواحد عن طريق المعرفة الصوفية بالمشاهدة .

والعلو عنده «**ميتافيزيقی-صوفی**» يتم تحت تأثير دافع المحبة حيث تصعد النفس فوق الإدراك الحسی متجهة نحو العقل الكلی لتتحد مع الواحد إتحاداً صوفياً ، وأسمی المعارف عند أفلوطين هی المعرفة الصوفية بالواحد، كما أن فی التخلی عن موجودات العالم علو، وفی العودة إلى العالم عودة أصيلة علو «ميتافيزيقی - صوفی» .

والعلو عنده «انطولوچي» حيث تصبح المشاهدة : مشاهدة الواحد شكلاً أساسياً للموجود حتی تصل النفس إلى المشاهدة التی لا تشاهد . أما عن الترانسندنس عند كانط فهو ذو معنيين : **الأول ابستمولوچي والثانی أخلاقی** .

فالترانسندنتالي عند كانط يشير إلى ما يجعل المعرفة الأولانية ممكنة والمثالية الترانسندنتالية عنده تعنی أن الأشياء فی ذاتها ليست سوی أفكار، ونحن لا نعرف

سوى الظاهرات، ومع ذلك لا يمكننا الإستغناء عن الأشياء فى ذاتها وكل ما نستطيعه هو أن نتصورها بصورة سلبية والهدف من ذلك دينى، وأما عن المعنى الأخلاقى للترانسندنس عند كانط فيتمثل فى رأيه بأن الأخلاق تضعنا فى مستوى يعلو على مرتبة الطبيعة بوازع من إحترام الواجب اللامشروط، فالواجب مبدأ صورى خالص منزه عن كل غرض، وهو يسمح لنا بتصور حرية إنسانية، تعلو على نطاق الظواهر، وهى حرية متعالية على الزمان ويملكها الإنسان من حيث هو شئ فى ذاته .

أما عن «العلو عند ياسبرز» **فهو إيجابى** يتطلع بصورة رأسية إلى الحقيقة العالية أو بلغة ياسبرز إلى «العلو»، ويتخذ عنده معنى **انطولوجيا وميتافيزيقا و«صوفيا»** فالإنسان عنده قادر على أن يعلو على نفسه، وأن يحيا حياة إنسانية فيها طموح إلى الأبدى وتطلع نحو المتعالى، و «**العلو الانطولوجى**» يظهر الدلالة المزدوجة للوجود عنده، وتشير ماهية الوجود عنده إلى أنه تجاوز مستمر لذاته .

ولا يستطيع الإنسان عند ياسبرز أن يستدير صوب وجوده إلا بواسطة «**علو ميتافيزيقى**» أي صوب ذاته بوصفه حرية، و«**المعنى الصوفى**» للعلو عنده يشير إلى ذلك الواحد الذى لا يقارن بغيره أبداً، أو يشير إلى مطلق الوجود والحقيقة الحاضرة فى كل مكان .

أما عن العلو عند «هايدجر» فهو يتخذ **طابع المباطنة أو الكمون**، فيرفض أى عون يأتى من أعلى لتحديد أصالة الانسان وحقيقة وجوده، وهو «**علو أنطولوجى**» يستند رأساً على الآنية، ويرتبط بطابع الامكان، ويعبر عن صميم ماهية الانسان .

وفكرة الوجود عند هايدجر متعالية بما هى كذلك، وهى التى تجعل لماذا ممكنة فهى تحتوى على الإجابة الأولى والأخيرة على كل سؤال، ذلك أن العلو عنده أو تركيب الواقع الأساسى هو منبع كل حقيقة وجودية .

وأما عن «العلو عند نيتشه» فلقد ورد لديه بالمعانى التقليدية التى ظهرت فى تاريخ الفلسفة الغربية، وذلك على الرغم من رفضه الصريح الاعتراف بذلك .

يتضح لنا من ذلك أن حضور مصطلح العلو عند نيتشه حضور تقليدى يتفق مع المفاهيم التقليدية للعلو فى تاريخ الفلسفة الغربية .

أما عن السؤال الخامس فتتحدد صيغته فى الصورة التالية :

س ٥ : ما هى السمات النوعية لفلسفة العلو عند نيتشه ؟

أولاً - السمات النوعية لمفهوم العلو الاستطيقي عند نيتشه :

وتتمثل هذه السمات فيما يلى :

١ - علو استطيقى يعبر عنه «الانتصار الفنى» على المرعب والفظيع بما يحققه من تسام وإعلاء ويتم ذلك الانتصار من خلال مضمون «الرمز الديونيزيوسى» .

٢ - كما يشير هذا الرمز إلى ذروة الاشتياق إلى الحياة، وإلى جنون ثمل يهدد بتحطيم كل الأشكال والقواعد، ولا تخلو هذه المعانى من العلو الاستطيقى. ويتمثل هذا العلو أيضاً فى إندفاع العنصر الديونيزيوسى إلى العالمية والشمول الذى يتجاوز كل الحدود، وفى طموح الديونيزيوسى إلى وحدة الكل، وفى سعيه للبحث عن المرح الأبدى فيما وراء الظواهر .

٣ - علو استطيقى فى مفهوم نيتشه للمأساه اليونانية القديمة بوصفها حلماً ونشوة، حيث يتداخل فيها الواحد الأصلى الذى يتجلى فى الموسيقى مع عالم الأشكال الواضحة فى الاحلام .

ففى ظاهرة الحل يرتبط حلم الطبيعة الأصيلة بفكرة الوحدة الأصيلة التى ترتبط بدورها بفكرة علو الذات وشعور الانسان بضرب من الانسجام الكونى يجعله على وفاق مع أخيه الانسان .

أما ظاهرة النشوة فهى تعبر عن تيار كونى ودوار راقص يحطم جميع الأشكال والحدود، كما تعبر عن ذلك «الانخطاف» الذى يصحبه الشعور بالخروج من الذات ،ويعقبه الاتحاد مع الكل .

٣ - حضور العلو الاستطيقى فى نشأة المأساة وغيابه فى موتها، ويتمثل هذا «الحضور» فى تلك الراحة الميتافيزيقية التى تثيرها المأساة فى النفوس، فتجذب الإنسان إلى الحياة الأبدية لقلب الوجود، وإلى الانحلال الأبدى لقلب الظواهر، أما عن «غياب العلو» فيتمثل فى تحول صورة الوجود بسبب موت المأساة، حيث يصبح الوجود تافهاً وأسيراً للمظهر، ويصبح البطل الفاضل جدلياً وتصبح الآلية فى صنع

الأحكام من أرفع الانشطة مقاماً، كما تظهر الحضارة الأوبرالية أو السقراطية التى تعلى من شأن الكلمات على حساب اللحن، وتتلاشى روح الموسيقى .

٤ – علو استطيقى فى مفهوم نيتشه عن الموسيقى الديثرامبية الديونيزيوسية حيث تحول هذه الموسيقى المجال الذى يقع وراء أو قبل الظواهر إلى رموز، كما يتمثل هذا العلو فى العلاقة العميقة التى تربط الموسيقى بالطبيعة الحقيقية لكل الأشياء، وفى علو الموسيقى على جميع الأشياء بوصفها النواة الداخلية لها، والمرآة العامة للإرادة الكونية، ويتمثل أيضاً فى «الديثرامب الديونيزيوسى» فى صورة قوة تحث الإنسان على إعلاء قواه وذاته، وفى الانطلاق إلى ما وراء عالم الظواهر بأسره حيث يصبح العنصر الديونيزيوسى قوة فنية أصيلة تحرر الروح عن طريق الموسيقى، وتمد الفكر بالأجنحة .

٥ – علو استطيقى فى صورة « ديونيزيوس » فى مؤلفات نيتشه المبكرة، فديونيزيوس إسم يطلق على كل ألوهية تعلو على كل فكرة استطيقية، وتبرر عالم المعاناة بصورة أبدية، كما تعبر مأسوياً عن الوجود، ويشير إسم ديونيزيوس إلى حياة متعالية ولكنها حياة أرضية تتجه نحو هذه الأرض، وهو يضاد «المصلوب» من حيث الاتجاه والمعنى؛ ذلك أن المصلوب يعبر عن حياة متعالية ولكنها تتجه رأساً نحو العالم الآخر .

ثانياً – السمات النوعية للعلو في فكرة الانسان الأعلي :

اتضح لنا فى سياق البحث أن فكرة الانسان الأعلى تشير إلى العلو بالمعانى الآتية :

١ – علو ذاتي :

وفيه يكون «العلو على الذات» سبيلاً يؤدى إلى الانسان الأعلى؛ لأن الانتصار على الذات والعلو عليها يمهد السبيل إلى طريق الابداع الذى هو طريق الإنسان الأعلى .

وليس العلو على الذات سوى علاقة جدلية تتحقق من خلالها هذه الفكرة، فالانسان الأعلى فوق الشعور بالامتلاء، وفوق الخير والشر معاً، وفوق الزمان، وفوق التنوع، وفوق الوفرة والغنى، بل وفوق البطل، وهو يناضل ضد أعظم أعدائه (ذاته) كما يناضل ضد العدمية الأساسية محاولاً إبداع ذاته، وذلك لأنه المخلوق الميتافيزيقى الذى يكون جدل الانتصار على الذات والعلو عليها ممكناً بالنسبة إليه .

٢ – علو أخلاقي :

وفيه يجسد الانسان المثل الأخلاقى الأعلى عند نيتشه، فيعلو على الخير والشر معاً، ويصبح خالقاً للقيم، ولمعتقدات العصر بأكمله، وإذا كانت الأخلاق التقليدية تعادى الحياة، فإن الخروج عليها أو «اللاأخلاقية» هى السبيل إلى تحقيق أعظم قوة للإنسانية، ولا يعنى الخروج على الأخلاق عند نيتشه سوي العثور على «معنى آخر جديد للأخلاق» يفوق المعنى القديم ويعلو عليه، فيضع الإنسان الأعلى تقويماً جديداً يعلو على التقويمات الموروثة، ويصبح العلو فوق «الشفقة» من أهم سماته، وكما يعبر العلو فوق الشعور بالذنب والخطيئة عن أسمى صيغة إيجاب لهذه الحياة، ويتخذ الانسان الديونيزيوسى فى علوه الأخلاقى صورة المرح والرقص التى تكشف عن طابع المرح العقلى الذى يعلو على ثقل الأرض وما فيها من كثافة .

٣ – علو ميتافيزيقي :

وفيه يتم العلو على الإنسان الحالى بوصفه مرحلة إنتقالية، وجسراً يمهد السبيل إلى الإنسان الأعلى، ويتحقق ذلك العلو بالانتقال من حالته الراهنة إلى حالة أخرى تعلو عليها وهكذا بلا توقف .

كما يتمثل «العلو الميتافيزيقي المقلوب» فى فكرة «موت الإله القديم» أو «موت المثالية المتعالية» الذى يعيد إلى الإنسان والأرض كل ما سلب منهما .

ويرتبط «موت الاله القديم بموت الانسان القديم» والعلو فوقه ، فيولد الإنسان الأعلى وتتم تحولات العقل الثلاثة التى سبق الإشارة إليها، ليتحول ضياع الإنسان إلى حرية خلاقة، ويصبح الإنسان من الناحية الجوهرية هو خالق القيم، ويكمن جوهره فى التجاوز المستمر، وهو تجاوز دائم لذاته يحطم ما كان عليه، ويبحث عما لم يكونه بعد .

٤ – علو أنطولوچي :

وفيه يتحول الإنسان الأعلى إلى «إمكانية» تحقق معنى الانفتاح على المستقبل فلا توجد حالة أخيرة للإنسانية، ويصبح الإنسان فى حالة صيرورة ولا يوجد وجوداً نهائياً، ويتمثل فيه إندفاع ووثبة نحو ممكن يفلت منه إفلاتاً أبدياً، كما أنه يجسد حالة الوجود التى يشتاق إليها كل إنسان، وتتضح لديه القيمة الوحيدة النهائية .

ثالثاً – السمات النوعية للعلو فى فكرة إرادة القوة :

وتتمثل هذه السمات فيما يلى :

١ – علو أخلاقي :

فالحياة عند نيتشه إرادة قوة بمعنى أن إرادة القوة تصبح المؤثر الفعال وراء كل التقويمات والتفسيرات التى نقدمها للعالم، ويصبح الخير – مثلاً – هو كل ما يعلو فى الإنسان بشعور القوة وإرادة القوة، أما القيم الثلاث : الحق والخير والجمال، فتصبح أدوات تستخدمها إرادة القوة كى تتحقق، وتستخدمها الحياة كى تعلو وتنمو، ويصبح المقياس الموضوعى للقيمة هو «القوة» التى تعلو بقيمة الحياة .

٢ – علو معرفي ابستمولوچي :

ويتضح من خلال العناصر المثالية التى تغلغلت فى تفكير نيتشه حيث اعترف ضمناً بتفرقة كانط بين عالم الظواهر وعالم الأشياء فى ذاتها حينما أكد أن للواقع صورة تخالف الصورة التى ترسمها له وسائل المعرفة الإنسانية ، فقال بعالم ظواهر ، وعالم حقيقى هو عالم الصيرورة الذى يخالف كل ما تصوره لنا وسائل المعرفة، ويتعذر معرفته .

كما أن عناصر مثالية قد تغلغت فى فكرته عن إرادة الحقيقة، ذلك أنه يعترف ضمناً بحقيقة مطلقة تعتبر الحقائق المرتبطة بالحياة بالنسبة إليها بطلاناً، أو هو يعترف بمبدأ مطلق شامل يتحكم فى التجربة الإنسانية دون أن يستطيع معرفة كنهه، وهو «الحياة» التى تقترب كثيراً من فكرة «المطلق» عند المثاليين، فقيمة الحياة «تعلو» على الأمثلة الجزئية التى تتحقق فيها، وتتمثل فى عالم الصيرورة الحقيقى عنده، كما أن المبالغة فى تقدير فاعلية الإنسان فى خلقه للحقيقة يستتبع المثالية حتماً، وإنكار تضافر عنصر الواقع مع الذهن هو «مثالية ذاتية»، تتعلق بالنوع الانسانى ودوره فى كشف الحقيقة .

٣ – علو في مجال الطبيعة :

فالكائن الحى عند نيتشه يتكون من نظم معقدة تتنازع من أجل الشعور بمزيد من القوة ، وهى لذلك تبحث عن العوائق والمعائر لتنتصر عليها ، وعلى ذلك

فإن الوظـائف الحيوية فى رأى نيتشه تجليات لإرادة القوة «تعلو» بالحياة، وتؤكد على قيمتها .

٤ - علو في مجال الفن :

«الفن» عند نيتشة ذو قيمة تعلو على قيمة الحقيقة؛ فهو الرسالة الحقيقية فى الحياة، والنشاط الميتافيزيقى الذى يبررها، كما أن «إرادة الظهور» فى الفن أو «إرادة الصيرورة» أكثر عمقاً وتعبيراً عن الميتافيزيقا من «إرادة الحقيقة» .

أما «الفن المأسوى» فهو نوع من معرفة إرادة القوة يبدل عبر المظهر من قبح الحياة، ويعلو عليه، وأسمى إرادة قوة عند الفنان هى «القوة فوق المتناقضات»، فيصبح الجميل والقبيح قيمتين نسبيتين من قيم الحفاظ على الحياة، ويصبح الفن أعظم مثير للحياة، ووسيلة من وسائل التسامى والإعلاء والسيطرة على الحقيقة .

٥ - علو سيكولوچى :

فإرادة القوة دافع سيكولوچي كامن وراء كل الظواهر النفسية؛ فاللذة - على سبيل المثال - شعور بالقوة يعبر عن غياب الألم، و«البحث عن اللذة وتجنب الألم» ظاهرتان مصاحبتان فى معركة النزاع من أجل القوة، أما «السعادة» فهى الشعور بالقوة تعلو وتتزايد، وبأن مقاومة ما قد تم الانتصار عليها .

٦ - علو ميتافيزيقي :

وفيه تكون إرادة القوة هى إرادة الإنتصار على الذات التى تعبر بدورها عن نزعة الحياة إلى الصعود، فتخلق أشكالاً من القوة دونما توقف، وتكون حركتها فى ذلك رأسية لا تنفك تتعالى، والأمر لا يقف عند تجاوز الذات، بل يسعى الإنسان إلى «تجاوز تجاوز الذات» معبراً بذلك عن أقصى درجات إرادة القوة .

ومن معانى الانتصار على الذات والعلو عليها الانتصار - على تحقير الحياة وعلى الإنسان العدمى، والسيطرة على الذات وسيادتها؛ أما المرح الذى يشعر به الإنسان الأعلى، فهو علامة على الإنتصار النهائي على العدمية العنيدة، وهو تعبير عن إرادة القوة المتعالية .

ومن صور الانتصار على الذات التسامى والإعلاء، فالتسامى بالغرائز على الذات

هو إرادة قوة وحضور للعلو فى حين أن إنكار الدوافع والغرائز وإستئصالها يعبر عن غياب العلو وغياب إرادة القوة .

كما يلاحظ أن الفن والدين والفلسفة مجالات للإبداع الإنسانى تمكن الإنسان من العلو فوق دوافعه وغرائزه وجانبه الحيوانى .

وعلى ذلك فإن إرادة القوة أساس التجربة الميتافيزيقية عند نيتشه، فهى إرادة الحياة فى مرح وسعادة، وفيها تصبح الحياة الطبيعية من القوى الديالكتيكية التى تمثل عملية العلو بالذات، والانتصار عليها .

وإذا كانت عملية الحياة تتلخص فى فكرة «العلو بالذات» فإن نيتشه لم ينكر سر الحياة وهى «الروح»، بل جعلها أداة تستخدمها الحياة لتحقق هذا العلو - بالذات، ولا تتعارض الروح مع الحياة، ومهمتها ليست تدمير الحياة، وإنما إعلاؤها وإثراؤها والسعى بها حثيثاً نحو الكمال .

رابعاً - السمات النوعية للعلو فى فكرة موت الإله القديم :

(١) علو ديني :

وفيه ينشد نيتشه التغلب على المسيحية عن طريق شئ «يعلو» على المسيحية ولا يكتفى بالتخلص منها، فلا يتحدث نيتشه عن شئ يخالف المسيحية وإنما يتجاوزها إلى ما ورائها حيث ينتظره نهار جديد، فأقصى ما يريده أن يعلو الإنسان إلى عالم جديد يؤكد فيه «إرادة القوة» التى تحقق له العلو فوق «الانسان الأخير»، ويشير ذلك إلى العلو فوق الإنسان النباتى أو المسيحى الضعيف شوقاً إلى الانسان الأعلى، كما يشير إلى العلو فوق الشفقة لأن الشفقة إنكار للحياة، وإلى العلو فوق العدمية المسيحية التى تدعو إلى إزدراء الجسد وإنكار الحياة، وفكرة الخطيئة الأصيلة .

ويشير أيضاً إلى العلو فوق تقويمات رجال الدين، وفوق المفهوم الكانطى الأخلاقى للفضيلة؛ لأن الإنسان يخلق بذاته فضيلته، وذلك هو السبيل الوحيد لخلق نوع جديد من الإنسانية، ذلك أن آلية الفعل الأخلاقى الكانطى هى بمثابة حجر عثرة فى سبيل إبداع الإنسانية المتفوقة، ويدل ذلك على إيمان نيتشه المقنّع فهو يبحث عن إله العصر والقوة والحياة فى صورة الإنسان المتفوق، فنيتشة يريد أن نكون

«أكثر مسيحية» مما نحن عليه الآن، وهو عندما يرفض القيم الخلقية المتوارثة ينشد قيماً خلقية أقوى وأعلى منها، وكان دوماً يتحدث عن سحر المثل المسيحية وإفتتانه بها، ويبدو أن هجومه لا يتناول الدين بمعنى اللفظ الحقيقي؛ لأن ما يحاربه هو ميتافيزيقا وتقويم .

وإذا كانت فكرة «إنقلاب القيم» حلاً لموقفه من المسيحية، فقد تكون هذه الفكرة مرتبطة بالميتافيزيقا التي حاربها، **وربما ظلت الأفلاطونية المقلوبة نوعاً من المسيحية**، وذلك حينما دعا إلى نوع من «العلو الكامن» المرتبط بهذا العالم، كما وضع **«صورة ديونيزيوس ضد المصلوب»** حلاً آخر لموقفه من المسيحية؛ فهو رمز يعارض به نفي الانفعالات الحسية، ونفي هذا العالم في المسيحية، إنه «المخلص الأخير» الذي يحقق الخلاص في صورة العود الأبدي للشبيه في كل لحظة .

٢ - العلو في فكرة موت الاله :

تبتعد كلمة «موت الاله» عن أي مدلول ديني، ولا تعني سوى **«موت كل مثالية تتخذ صورة عالم آخر خلق للإنسان»**، ولا يعبر هذا الموت إلا عن التحول إلى الإنسان والأرض، فيكتسب الزمان والمكان الأرضي أعظم دلالة وجودية ممكنة، ويتحقق الخلود في هذه الحياة، وتصبح كل لحظة أبدية يبدع فيها الإنسان قيم ماضيه وحاضره ومستقبله .

وينطوي هذا المعنى على نوع من **«العلو المقلوب»** الذي يحقق الأبدية في هذا العالم، ويستبدل الأرض بالعالم الآخر بعد أن يضفي عليها كل صفات العالم الآخر المتعالية، كما يعني «موت الاله» **المحافظة على الطابع البطولي في الوجود الإنساني**، حيث تنقلب المثالية والميتافيزيقا، وتنفتح إمكانيات الانسان بحرية، ولا يعني «موت الاله» هنا سوى «العلو» بالانسان حتى يصل إلى «حب المصير»: مثل نيتشه الأعلى في هذه الحياة .

كما يعني «موت الإله» **التحرر من روح الثقل، والعلو على الميراث الميتافيزيقي التقليدي**، وتعني كلمة الإله هنا الروح الخفيفة الراقصة المرحة التي تقف على طرفي نقيض مع روح الثقل، والهدف من استخدام هذا المعنى هو «قلب الأنطولوچيا التقليدية»، بما يتضمنه ذلك من ضرورة تحرير الموجود من الأنطولوچيا الأخلاقية، ومن دعوة إلى براءة جديدة في الحياة .

ويعني «موت الاله» أخيراً «العدمية» أو السقوط الأخير للحضارة المسيحية في أوروبا، وما يتبع ذلك من تمهيد الطريق للفجر الجديد، ولإعادة تقويم القيم .

وتفصح عدمية نيتشه عن شكل غامض من أشكال العلو، وتعبر محاولة نيتشه فى العثور على بدائل لعلو عن رغبته فى الإيمان، وفى البحث عن الإله؛ فتفكيره يسمح بإعادة الحياة للإله الذى ينكره، وإذا كانت الألوهية قوة فى العالم، فإن نيتشه لم يعبر إلا عن هذه الحقيقة .

خامساً – السمات النوعية للعلو فى فكرة العود الأبدى للشبيه :

١ – علو صوفى :

تعلو فكرة «العود الأبدى» عند نيتشه على كل الأفكار، فلقد صدرت عن الوحى والالهام، وهبطت عليه فجأة وبدون اعداد سابق، فاستولت على كل فكره، وكانت نورا وهاجاً يضئ الأشياء من جديد ويضفي على الحياة قيماً جديدة، وفيها يواجه الإنسان ضرورة الموت من خلال العلو على منظور الحياة .

٢ – علو ميتافيزيقي :

حاول نيتشه عبثاً قلب الأفلاطونية، وهو إنما ينفصل «ظاهرياً» عن الموروث الميتافيزيقى عندما ينتقل من فكرة الموجود داخل العالم إلى فكرة العالم الواسع الذى يحتويه، فينطلق من الأشياء إلى الكلية التى يراها من خلال فكرة العود، ويصبح العالم كله مشكلته الرئيسية، ويصبح نيتشه رائد الفكر الذى يتجاوز الأشياء كلها، وينجم عن ذلك العلو فوق كل تفسير ميتافيزيقي وأخلاقى للوجود فيتحرر الإنسان ويصفو ويستعيد براءة الصيرورة، ويتحول الزمان إلى حلقة يرقص فيها كل شئ رقصة دائرية يتم فيها العلو على موجودات العالم .

«والأبدية» هى التصور الميتافيزيقى الوحيد الذى لم يهاجمه نيتشه، وإنما أضفي عليه معان جديدة، ففى فكرة العود إلغاء للزمان الخطى، ومن ثم الفارق بين الماضى والمستقبل حيث تتخذ الأبدية معنى جديداً، وتتساوى النظرة إلى اليوم، والغد، والأمس، والهنا، والهناك بالنظرة التى تساوى بينها جميعاً، وتتجاوزها وتعلو عليها، وحينئذ تقوم النفس فى الزمان الكلى، وتتمتع بالحضور فى كل مكان. كما تلغى فكرة العود الفارق بين الحرية والضرورة فيصبح العود الأبدى الفعل الحر الخلاق

الذى تمنحه الأبدية للإنسان، وتمتلك النفس الحرية التى تسود بها على ما خلق وما لم يخلق من موجودات .

٣ - علو انطولوچى :

وفيه يتم تحول الحالة الوجودية للإنسان حيث يتحول الوجود، والجد، والثقل إلى خفة الضحك التى تفوق الانسان .

كما يتم التحول عن طريق انقلاب القيم، وبفضل العود يتحول فهم الإنسان للوجود، فيفهم كل شئ فى ضوء العالم الشامل المحيط، ومن أوضح علامات هذا التحول الوجودى ذلك الشعور بالمرح، ومشاعر الخفة والطيران والتحليق، وذلك الانفتاح على العالم والوجود بأسره الذى يشعر به الانسان، ويعبر المرح عن حدس عميق للزمان، وهو يريد الأبدية العميقة فى الصيغة القصوى للإرادة .

كما يطرأ التحول الوجودى على معنى «الشهوة» عند نيتشه؛ إذ تعنى سعادة الأرض التى تتبين الحاضر فى كل مستقبل، وفيها يقيم الموجود الفردى فى كلية الزمان، مع أنه يغرق ظاهرياً فى نشوة اللحظة التى تقيم فى «الخفاء» فى الأبدية .

كما يطرأ التحول الوجودى عندما يشعر الانسان «بحب الأبدية» نتيجة إتجاهه نحو العالم» ، وينصب الأمر كله على اللحظة الأبدية التى تثير كفاح الإنسان إلى أقصى حد ممكن من النبل والمأسوية، فالعود مبدأ لإحساس متعال هائل؛ لأننا نعلم أننا بوجودنا الحاضر نكون فعلاً فى الأبدية .

٤ - علو ديني

حيث تصبح فكرة العود الأبدى عند نيتشه دين «الأديان» ، فهى تعبر عن توقع نيتشة لمجئ دين جديد أو تصور جديد للخلاص، فالعود يحل محل الميتافيزيقا والدين بالمعنى التقليدى لهما، والاله فى هذا الدين جديد يعبر عن ذروة القوة، وعنه يصدر العالم بأسره؛ إنه الإله فيما وراء حدود الخير والشر، وهو الإله الموجود فى « كل لحظة» ، ونيتشه يضع بذلك تحديداً زمانياً لفكرة الإله أو القوة فى ضوء فكرة العود الأبدى المشبيه .

وتعبر فكرة العود عن وجود أبدى بديل لهذا الخلود، كما تعبر عن رغبة الإنسان الأكيدة فى هذا العالم، وتصبح الأبدية الجديدة تمجيداً لهذه الأرض بوصفها الوطن

الحقيقى للإنسان، وإذا كان الدين عند نيتشه بلا مفاهيم متعالية، فإنه مع ذلك دين «الأرواح الحرة» بل أكثر الأرواح تحرراً وعلواً وشعوراً بالسكينة.

أن العود الأبدى ليس مفهوماً بقدر ما هو «تجربة»؛ التجربة القصوى لحياة مفعمة بألوان المعاناة والألم، وفيها تتضح الأهمية القصوى «للحظة»؛ لأنها اللحظة التى يتحقق فيها للإنسان مفهوم الخلاص، فيتحول كل «ماكان» إلى «هكذا أريد»، إنه الابداع من خلال المعاناه .

ويلاحظ أن دلالة اللحظة دلالة «متعالية»، إذ تظل فرصة الفعل باقية أمامنا فى كل لحظة، وتصبح لكل لحظة نعيشها دلالة تعلو حياتنا الفردية ويصبح القرار اللحظى الذى نتخذه فى هذه الأرض قراراً فاصلاً فى أمر جميع الأحداث المتكررة للوجود الأرضى مثلما تفصل حياتنا الدنيوية – فى رأى الأديان السماوية – فى مصير النفس فى الآخرة .

وأما عن السؤال السادس والأخير فتتحدد صيغته فى الصورة التالية :

س ٦ : ما هي السمة التي تفردت بها فلسفة العلو عند نيتشه ؟

يتضح لنا من العرض السابق أن العلو عند نيتشه « **علو سلبي أو علو مقلوب**»، يتجه من أعلى إلى أسفل أو «يصعد إلى الأعماق»، فيحل معانى الأرض أو سمات الإنسان الديونيزيوسى أو الإنسان الأعلى محل «الحقيقة العالية» التى سبق أن أشرنا إليها عند كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وكانط وياسبرز وهايدجر ..

وإذا كان العلو عند نيتشه علواً سلبياً، فهو «علو كامن» يكاد يلتقى مع معنى العلو عند هايدجر، ويستند رأساً على الانسان الأعلى كإمكانية ومستقبل.

والله ولى التوفيق

المصادر والمراجع

أولاً – المراجع والقواميس

(أ) المعاجم العربية :

١ – جميل صليبا : «المعجم الفلسفي» ، مجمع اللغة العربية ، دار الكتاب البنانى ، بيروت ، ١٩٨٢ .

٢ – لسان العرب .

٣ – يوسف كرم ، مراد وهبة ، يوسف شلاله : «المعجم الفلسفي» ، مكتبة يوليو ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

(ب) القواميس الأجنبية :

4 - Flew, Antony : "A Dictionary of Philosophy", pan Books Ltd., London, 1979 .

5 - Lalande, André : "Vocabulaire Technique Et Critique de la Philosophie", Librairie Félix Alcan, Paris, 1926 .

6 - Legrand, Gerard: "Dictionnaire de Philosophie", Bordas, Paris, 1972 .

7 - Marfaux, Louis Marie: "Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines", Librairie Armand Colin, Paris, 1980 .

8 - Runes, Dagobert, D. : "The Dictionary of Philosophy", John Growther Publishers Ltd., Philosophical Library, New York, 1942 .

9 - Stockhammer, Morris: "Kant Dictionary", 1st ed., Philosophical Library, New York, 1972 .

ثانياً – دوائر معرفة

10 - Encyclopedia Britannica, Vol. 16, William Benton Publisher, U. S. A., 1964 .

11 - The Encyclopedia of Philosophy, Vol, 5 & 6, Collin Macmillan Publishers, London, 1972 .

ثالثاً - دوريات

١٢ - عالم الفكر، المجلد الحادى عشر، العدد الرابع (يناير - فبراير - مارس) ١٩٨١ .

١٣ - عالم الفكر، الجلد الثامن عشر، العدد الأول (إبريل - مايو - يونيو) ١٩٨٧ .

١٤ - مجلة الفكر المعاصر : العدد ٥١، أكتوبر ١٩٦٩ .

رابعاً - المصادر

(أ) المصادر العربية :

١٥ - امانويل كانط : «تأسيس ميتا فيزيقا الأخلاق»، سلسلة النصوص الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الغفار مكاوى، مراجعة عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٠ .

١٦ - تشارلز داروين : «أصل الأنواع» ، ترجمة إسماعيل مظهر، مراجعة عبد الحليم منتصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والكتابة والنشر، ١٩٥٥ .

١٧ - فريدريش نيتشه : «هكذا تكلم زرادشت» ، ترجمة فليكس فارس، بيروت، دار القلم، ١٩٧٩ .

١٨ - كارل ياسبرز : «مستقبل الانسانية»، ترجمة وتقديم عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، ط ١، القاهرة ، ١٩٦٣ .

١٩ - مارتن هايدجر : «ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين والشعر»، سلسلة النصوص الفلسفية، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، مراجعة وتقديم عبد الرحمن بدوى، ط٢ ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٧٤ .

٢٠ - مارتن هايدجر : «نداء الحقيقة»، ترجمة وتقديم ودراسة عبد الغفار مكاوى، سلسلة النصوص الفلسفية، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٨٣ .

(ب) المصادر الأجنبية :

21 - Darwin, Charles : "The Origin of Species by Means of Natural Solection", Last 6th ed., Watts & Co., The Thinkers Libarary, London, 1948 .

22 - Heidegger , Martin : "Existence and Being," Trans. By Werner Brock, Secnd ed., Lund Humphries, London, 1956 .

23 - Jaspers, Karl : "Reason and Existenz", Trans, by William Earle, London, 1956 .

24 - Jaspers, Karl "Nietzsche, Einführung in das Verständnis Seines Philosophierens", Welter de Cruyter & Co., Berlin, 1947 .

25 - Jaspers, K. "Nietzsche, An Understanding of His Philosophical Activity", Trans. by F. Walbraff & Frederiack J. Schmitz, U. S. A., 1979 .

26 - Nietzsche, Friedrich : "The Birth of Tragedy From the Spirit of Music", Trans. by Clifton Fadiman, The Modern Library, New York, 1965 .

27 - Nietzsche, F: "Human, All - too- Human - A Book for Free Spirits", Trans. By Faber Marion with stephens Lehman, The University of Nebraska Press, U. S. A., 1984 .

28 - Nietzsche, Friedrich : "Daybreak - Thoughts On The Prejudices of Morality", Trans, by R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, Great Britain, 1982 .

29 - Nietzsche, F: "Joyful Wisdom", Trans. by Thomas Common, Fredrick Ungar Publishing Co., U. S. A., 1960 .

30 - Nietzsche, F: "Le Gai Savoir", Traduit Par Henri Albert, 13 ieme ed., Felix Alcan, Paris, 1946 .

31 - Nietzsche, F: "Die Fröhliche Wisenschaft". F. Nietzsche Werke in Drei Bänden, Zweiter Band, Herausgeg. Von Karl Schlechta, Carl Hauser Verlag München, 1955 .

32 - Nietzsche,: "Also Sprach Zarathustra", F. Nietzsche Werke in Drei Bänden, Zweiter Band, Herausgeg, Von Karl Schlechta, Carl-Hauser Verlag München, 1955 .

33 - Nietzsche,: "Thus Spoke Zarathustra, With an Introduction by K.J. Hollingdale, Penguin Books, Great Britain, 1969 .

34 - Nietzsche,: "Beyond Good & Evil", Trans, By Hellen Zimmern, The Modern Library, Random House, Inc., U.S.A., 1965 .

35 - Nietzsche, : :The Will to Power". Trans, by w. Kaufmann and R.J. Hollingdale, Random House, Inc., Vintage Books ed., New York, 1968 .

36 - Nietzsche, :Twilight of the Idols", Trans. by R.J.Holling- dale, Penguin Books, Great Britain, 1968 .

37 - Nietzsche, : "Der Anti-Christ", F. Nietzsche in Drei Bänden, Zweiter Band, Herausgeg. Von Karl Schlechta, Carl Hauser Verlag, München, 1955 .

38 - Nietzsche, Friedrich : "The Anti-Christ": Trans. by R.J. Hollingdale, Penguin Books, London, 1968 .

39 - Nietzsche,: "Nietzsche ContraWagner", Trans. by Walter Kaufmann in the "Portable Nietzsche", The Viking Press, New York, 1963 .

40 - Nietzsche,: "Ecce Homo", F. Nietzsche werke in drey Banden, Herausgeg. von Karl Schlechta, Carl Hauser Verlag, München, 1955 .

41 - Nietzsche, "Ecce Homo", Trans. by Clifton, P. Fadiman, The Modern Library, New York, Random House Inc., 1965 .

42 - Schopenhauer, Arthur: "The World as Will and Representation". Trans, by E., F. J., Payne, Vol. I, Dover Publications, New York, 1966.

خامسا - المراجع

(أ) المراجع العربية :

٤٣ - إميل بوترو : «فلسفة كانط» ، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢ .

٤٤ - أميرة حلمى مطر : «الفلسفة عند اليونان» ، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨ .

٤٥ - أويجن فنك : «فلسفة نيتشه» ، ترجمة الياس بديوي عن الفرنسية، منشورات وزارة الثقافة والارشاد، دمشق، ١٩٨٤ .

٤٦ - بولس سلامة: «الصراع فى الوجود» ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤ .

٤٧ - جوليوس بورتنوي : «الفيلسوف وفن الموسيقي» ، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة حسين فوزى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤ .

٤٨ - ريچيس چوليفييه : «المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر» ، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢ .

٤٩ - زكريا إبراهيم : «كانط الفلسفة النقدية» ، عبقريات فلسفية، ط٢ ، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٢ .

٥٠ - صلاح الدين البستاني: «ڤاجنر - اللحن الثائر» ط١ ، دار الجيل، ١٩٦٤ .

٥١ - عبد الغفار مكاوي : «لِمَ الفلسفة؟، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٨١ .

٥٢ - عبد الغفار مكاوي : «مدرسة الحكمة» ، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧ .

٥٣ - عبد الغفار مكاوي : «كن نفسك» ، قراءة لبعض نصوص نيتشه النفسية،، مطبوعات كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٨٤ .

٥٤ - عبد الرحمن بدوي : «أفلاطون» ، خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الينابيع، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩ .

٥٥ - عبد الرحمن بدوي «أفلوطين عند العرب»، ط٣، وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٧ .

٥٦ - عبد الرحمن بدوي : «خريف الفكر اليوناني»، ط٥، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩.

٥٧ - عبد الرحمن بدوي : «شوبنهاور» دار القلم، بيروت، ١٩٤٢ .

٥٨ - عبد الرحمن بدوي : «نيتشه»، خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الفلاسفة، ط٥، وكالة المطبوعات، الكويت ، ١٩٧٥ .

٥٩ - عثمان أمين : «رواد المثالية فى الفلسفة الغربية»، دار المعارف، ١٩٦٧ .

٦٠ - فؤاد زكريا : «نيتشه» نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، ١٩٥٦ .

٦١ - ڤولفجانج شتروقة : «فلسفة العلو أو الترانسندس» ترجمة عبد الغفار مكاوي، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٥ .

٦٢ - محمود فهمي زيدان : «كنط وفلسفته النظرية»، دار المعارف، ط٣، ١٩٧٩ .

٦٣ - محيط الفنون : المجلد الثاني، دار المعارف، ١٩٨٢ .

٦٤ - محمد صقر خفاجة، عبد المعطي شعراوي : «المأساة اليونانية فى القرن الخامس ق.م»، سلسلة الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦ .

٦٥ - محمد صقر خفاجة : «دراسات في المأساة اليونانية»، سلسلة الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦ .

٦٦ - مراد وهبة : «الأيديولوجيا لأعلام الفلسفة الغربية»، ترجمة محمد بدران، عثمان نويه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥ .

(ب) مراجع أجنبية :

68 - Allen, E.L.: "From Plato to Nietzsche", Fawcett World Library, New York, 1964 .

69 - Barth, Herbert, Dietrich, Mack & Egon, Voss: "Wagner, A Documentary Study", Thomas & Hudsen, London, 1975 .

70 - Blackhaman, H.J.: "Six Existentialist Thinkers Kierkgaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger and Sartre", Routledge & Kegan Paul, London, 1961 .

71 - Bréhier, Emile : "La Philosophie, dePotin", Encienne Librairie Furne, Paris, 1928.

72 - Bréhier, Emile : "Histoirede la Philosophie, T.I. Librairie Félix Alcan, Paris, 1926

73 - Clive, Geoffrey : "The Philosophy of Nietzsche", New American Library, U.S.A., 1965 .

74 - Copleston, F. : "A History of Philosophy", Vol. 7, Image Books, Garden city, New York, 1965 .

75 - Copleston, F. : "Friedrich Nierzshe, Philosopher of cullure", Burns Oates, Washbourne Ltd. London 1942

76 - Danto, Arthur : "Nietzsche As Philosobher", The Macmillan Company, New York, 1960 .

77 - Decher, Friedhelm : "Wille Zum Leben-Will Zur Macht, Eine Untersuchung Zur Schopenhauer und Nietzsche", Peter Lang Verlag Frankfurt am Main, 1984 .

78 - Frenzel, Ivo: "Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten", Rowohlt Taschenbuch Verlag Grmbh, Reinbeck bei Hamburg, 1966 .

79 - Giocoechea, David : "The Great Year of Zarathustra", University Press of Amerika, Inc., U.S.A., 1983 .

80 - Happ, Winfried, : "Nietzsches Zarathustra als Moderne Tragödie", Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 1984 .

81 - Hiriyanna, M.A., : "Outlines of Endian Philosophy", Novello & Company, London, Great Britain, 1951 .

82 - Howey, Richard, Lowell: "Heidegger and Jaspers On Neitzsche, A Critical Examination of Heidegger and Jaspers Interpretations of Nietzsche", Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1973 .

83 - Hollinrake, Roger : "Nietzsche, Wagner and the Philosobhy of Pessimism", George Allen and Unwin Ltd., London, 1982 .

84 - Hubben, William, "Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka, Four Prophets of Our Destiny,: Collier Macmillan Publishers, London, 1979.

85 - Kaufmann, Walter : Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist", Princeton University Press, 4 th ed., 1959 .

86 - Love, Frederick, R. : "Nietzsche,s Saint Peter Genesis and Cultivation of an Illusion", Walter de Gruyter, Berlin, 1981 .

87 - Mariàs, Juliàn : "History of Philosobhy", Trans. by Stanley Appelbaum and Clarence C. Strowbridge, Dover Publications, Inc., New York, 1967 .

88 - O'Flaherty, James, C. Sellner, and Robert Helmin : "Studies in Nietzsche and the Judaeo Christian Tradition", The University of North Carolina Press, Chapel Hill, London, 1958 .

89 - Pütz, Peter : "Friedrich Nietzsche", J. B., Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, Germany, 1967 .

90 - Randall, Herman John,Jr. : "Aristotle", Colombia University Press, New York, 1963 .

91 - Rieedel, Manfred: "Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung 19. Jahrhundert, Positivismus, Historismus, Hermeneutik," Philipp Reclam Jun, Stuttgart, 1981 .

92 - Ries, Wiebrecht : "Friedrich Nietzsche : Wie die, Whare Welt' endlich zur Fabel wurde", Schlütersche Verlagsanstatt und Drukerei, Hannover, 1977 .

93 - Russel, Bertrand : "History of Western Philosophy and its connections with the Political and Social Circumstances From The Earliest Times to the Present Day", George Allen & Unwin Ltd., London, 1954 .

94 - Sauer, Ernst Friedrich: "Deutsche Philosophen Von Eckhart bis Heidegger-Einführung, Kritik und Vorschläge", J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Göttingen, 1968 .

95 - Sander L.Gilman, Ingeborg Reichenbach : "Begegnungen mit Nietzsche", Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1981 .

96 - Schacht, Richard : "Nietzsche", The Argument of the Philosophers, Routledge and Kegan Paul Plc., London, 1983 .

97 - Seillière, Ernest: "Apôlon Ou Dionysos", Etude Critique sur Fréderic Nietzsche, Et L'utilitarisme Impérialiste", ", Librairie Plon, Paris, 1905 .

98 - Stambaugh, Joan : "Nietzsche's Thought of Eternal Return", The Johns Hapkins University Press, London, 1972 .

99 - Stern, J.P. : "Nietzsche", William Collins Sons & Co., Ltd., Glasgow, Great Britain, 1978 .

100 - Zeller, Eduard, "Outlines of the Greek Philosophy", Revised by Nestl, W. and Trans, by L.T. Palmer, 30th ed., The World Pulishing company, New York, 1967 .

الفهرس

الصفحة

